الرمزيةُ والم

النصّ القُرآني

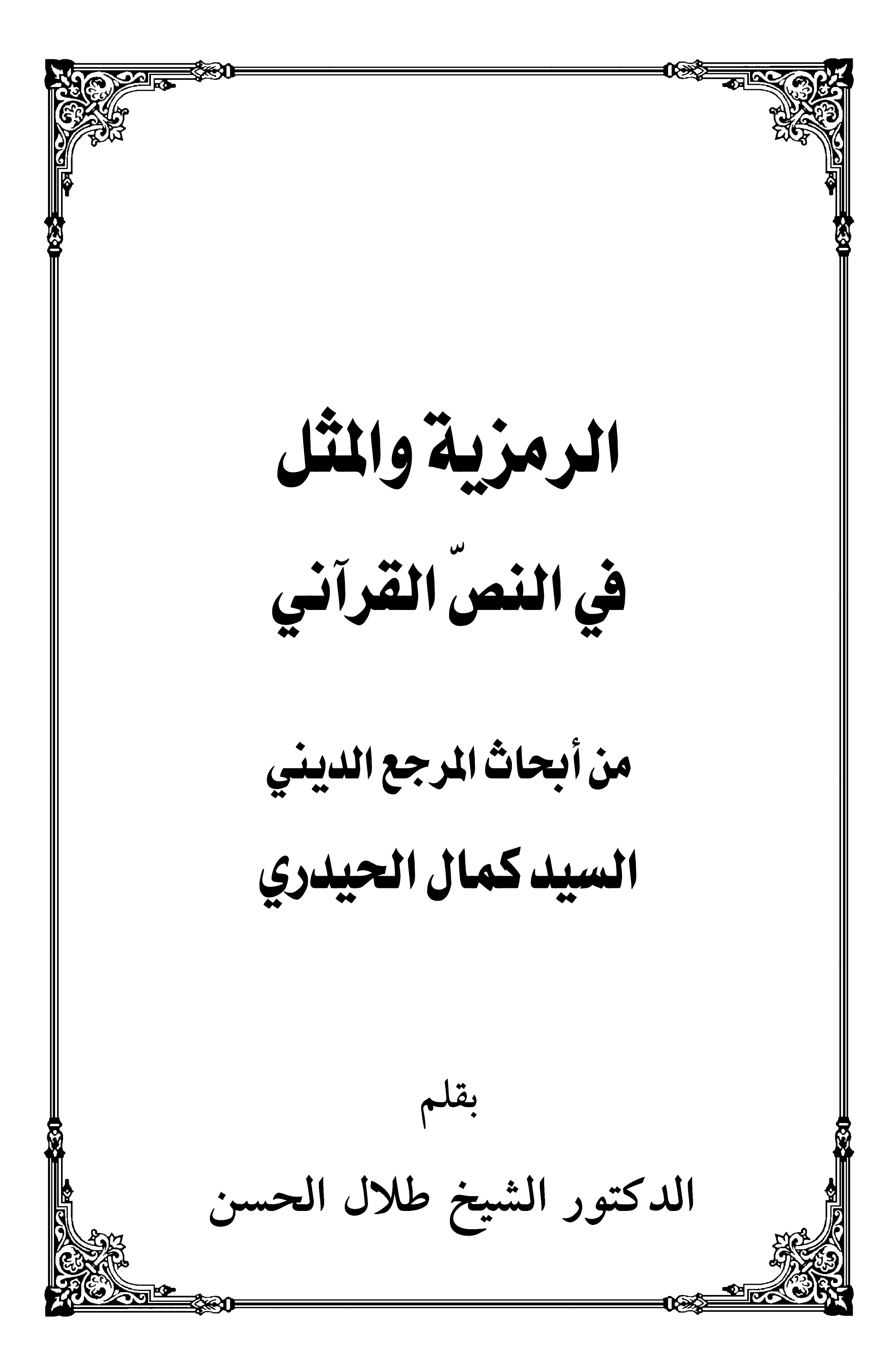
PDF

من أبحاث العلامة

السيد كمال الحيدري

بقلم

الدكتور طلال الحسن



الرمزية والمثل
في النصّ القرآني

من أبحاث المرجع الديني
السيد كمال الحيدري

بقلم

الدكتور الشيخ طلال الحسن

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس الكتاب

المقدمة ١١

الفصل الأوّل

الرمزية في النصّ القرآني

الرمزية في اللغة والاستعمال ١٦

الرمزية التقليدية والحداثوية ٢١

الجذور الفكرية للرمزية ٢٥

علاقة الرمز بالكناية والاستعارة والمجاز ٢٨

الرمزية في الحضارات القديمة ٣٢

الرمزية في لغة التخاطب ٣٥

الرمزية في العبادات ٣٦

الرمزية في العقائد ٣٧

الرمزية في لغة الصوفية ٣٩

رمزية الأجناس والفصول ٤٠

الرمزية في رحم السياسة ٤٢

مساحة الرمزية في القرآن الكريم ٤٥

علاقة الرمزية بالهدف القرآني ٤٧

الرمزية وفواتح السور ٥٠
سؤال وأُطروحات ٥٠
الأُطروحة الأُولى: الحركة التكاملية (الكمّية والنوعية) للقرآن ٥١
الأُطروحة الثانية: الحركة القريبة المدى والبعيدة المدى للقرآن ٥٢
الأُطروحة الثالثة: تنوّع المساحات الرمزية ٥٢
رمزية الأسماء الحسنى ٥٣
رمزية الحقّ والباطل في القرآن ٥٦
الرمزية والتفسير ٥٨
الرمزية والتأويل ٥٨
الرمزية في آية الكرسي ٦٠
تطبيقات للرمزية في النصّ القرآني ٦١

الفصل الثاني

المثل في النصّ القرآني

سؤالان مفصليان ٨٤
طرق بلوغ الحقيقة ٨٨
الأوّل: الطريق العامّ ٨٨
الثاني: الطريق الخاصّ ٨٩
الثالث: الطريق الأخصّ ٨٩
تقسيمات الأمثال وتنوّعها ٩٠
الرمزية والمثل في آية السجود ٩٦

عود على بدء ١٠٠
نماذج أُخرى للمثلين العرضي والطولي ١٠١
أهداف ضرب الأمثال ١٠٤
الهدف الأوّل: التذكير والتذكّر ١٠٤
الهدف الثاني: الدعوة إلى التفكّر ١٠٥
الهدف الثالث: بيان هويّة المتّعظ والعامل بالمثل ١٠٥
الهدف الرابع: الدعوة إلى أصل التأمّل في ضرب المثل ١٠٧
الهدف الخامس: التنبيه والترشيد لما هو أصحّ وأفضل ١٠٨
الهدف السادس: بيان كون العمل والتقوى هما ميزان التعاطي ١٠٩
الهدف السابع: بيان أهمّية الإنفاق في سبيل الله ١١١
الهدف الثامن: بيان الخسّة والضعة التي قد يكون عليها الإنسان... ١١٢
الهدف التاسع: بيان حقيقة الكفر، ونتائجه، وولاية الكافر ١١٢
الهدف العاشر: بيان نتيجة خلوّ العلم من العمل ١١٣
الهدف الحادي عشر: بيان لطيف خلقه وعجيب صنعه............ ١١٤
الهدف الثاني عشر: أهداف مشتركة ١١٥
علاقة الأمثال بالهدف القرآني...................................... ١١٧
مثل أهل البيت عليهم السلام في القرآن ١٢٠

الفصل الثالث

مفهوم النصّ

النصّ لغة.. ١٢٦

النصّ اصطلاحاً ١٢٧
النصّ تُراثياً... ١٢٨
النصّ أُصولياً ١٣٠
النـصّ أدبياً... ١٣١
النصّ إعلامياً... ١٣٣
النصّ في اللسانيات المعاصرة ١٣٣
النصّ تفسيرياً ١٣٥
النصّ تأويلاً ١٣٦
النصّ والكتب السماوية ١٣٨
النصّ والكتب الوضعية... ١٣٩
حقيقة التنوّع في النصوص... ١٤٠
علاقة النصّ بالمحكم والمُتشابه ١٤١
النصّية الأفرادية والمجموعية ١٤٣
النصّ والتواتر ١٤٥
علاقة النصّ بالاجتهاد... ١٤٥
النصّ في قبال الشورى ١٤٧
النصّ وتعدّد المعنى ١٤٨
الفرق بين المتن والنصّ... ١٤٩
ما نراه في النصّ ١٤٩
التناصّ ١٥١

الـقـراءة.. ١٥٧
الزاوية الأُولى: واقعية النصّ القرآني ومراتبيته ١٥٨
نقد القرّاء الجُدد... ١٦٠
نقد قول النافين ١٦٢
حلّ إشكالية التعدّدية ١٦٣
علاقة النصّ بالقراءة ١٦٤
الزاوية الثانية: تعدد القراءات وضوابط القراءة الصحيحة ١٦٦
أوّلاً: هويّة قارئ النصّ ١٦٦
ثانياً: ملاك الظهور الموضوعي.. ١٦٦
ثالثاً: وحدة ملاك الظهور والقراءات ١٦٨
رابعاً: الأساس الفلسفي لتعدّد القراءات................................ ١٦٩
خامساً: تغيّر الظهور الموضوعي بتغيّر الزمان........................ ١٧٢
الزاوية الثالثة: عصرنة النصّ ١٧٥
خلاصة الأبحاث ١٨٠
فهرس المصادر ١٩٧

المقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين على نعمة الاشتغال بالقرآن وعلومه، وصلّى الله على سيّدنا محمّد الأمين وآله الطاهرين حفظة الدين وتراجمة القرآن الكريم.

ابتنى الوجود على حقيقية الظهور والكمون؛ فلا شيء يخلو من ذلك؛ وكلّما اقتربنا من التجرّد تعمَّقنا في الكمون؛ وكلّما اقتربنا من الحسّ تصفَّحنا الظهور؛ وحيث إنَّ الظهور عاجز عن تجلية المكنون في إمكانه فضلاً عن مرتبة الوجوب، فقد اقتضت الحاجة والدواعي المعرفية إلى التزوّد بأدوات يمكن من خلالها استشراف الكمون؛ وممَّا جُعل طريقاً لذلك الصور الرمزية والأمثال القرآنية.

فالرمزية طريق مُفضٍ إلى حقائق كامنة وراء الظاهر المرئيّ والمقروء؛ كما أنَّ المثل هو الآخر عادة ما يُراد به الأمر الآخر الكامن وراء المعاني المطابقية للألفاظ .

ونظراً لأهمّية هذا الموضوع وصلته العميقة بالنصّ الديني عموماً وبالنصّ القرآني خصوصاً، فقد اقتضت الحاجة إلى البحث والتحقيق في الرمزية والأمثلة القرآنية؛ ولمناسبة الموضوع وصلته بنصّية القرآن فقد اقتضت الحاجة المعرفية إلى بحث موضوعة النصِّية بتشعّباتها الكثيرة؛ وبهذه الأبحاث الثلاثية (الرمزية والمثل القرآني والنصّية) تشكَّلت أركان

هذه الدراسة المستلّة بالأساس من كتاب (منطق فهم القرآن) للسيد الأُستاذ الحيدري (دام ظله)؛ والذي تعرَّض فيه إلى بيان الأُسس المنهجية للعمليّتين التفسيرية والتأويلية في ضوء آية الكرسي.

وقد فرضت الحاجة لموضوعة الرمزية والمثل القرآنية والنصّية نفسها في عرض هذه المادّة بصورة مستقلّة مع إضافات يسيرة اقتضتها الصنعة من جهة؛ وما تهدف إليه هذه الدراسة من جهة أُخرى؛ وهكذا قد جاءت هذه الدراسة المنهجية في الرمزية والمثل القرآني مستوعبة لموضوعها ـ على المستوى النظري ـ ملبّية لحاجة حقيقية للمكتبة القرآنية؛ وذلك من خلال رفدها بدراسة تخصّصية مختصرة ينتفع بها طلبتنا الأعزّاء في دراساتهم الحوزوية والأكاديمية.

وينبغي الإشارة إلى أنَّ هذه الدراسة ـ رغم إيجازها ـ قد تعرَّضت إلى الأعمّ الأغلب من البحوث النظرية للرمزية والمثل القرآنية والنصّية؛ دون الاستغراق في الأمثلة والتطبيقات؛ حيث ارتأى السيّد الأستاذ التعرّض لذلك في مناسبة أُخرى؛ نظراً لكون مادّة التطبيقات القرآنية للرمزية والأمثال القرآنية لا تستوعبها هذه الدراسة؛ وإنّما هي بحاجة إلى تغطية ومسح استقرائيّ قد يستدعي دورة من عدَّة مجلدات في هذا المجال؛ آملين من العليّ القدير أن يُوفّقه لذلك خدمةً للعلم والقرآن الكريم.

طلال الحسن

ربيع الأوّل / ١٤٣٤هـ

الفصل الأوّل

الرمزية في النصّ القرآني

- الرمزية في اللغة والاستعمال
- الرمزية التقليدية والحداثوية
- الجذور الفكرية للرمزية
- علاقة الرمز بالكناية والاستعارة والمجاز
- الرمزية في الحضارات القديمة
- الرمزية في لغة التخاطب
- الرمزية في العبادات
- الرمزية في العقائد
- الرمزية في لغة الصوفية
- رمزية الأجناس والفصول
- الرمزية في رحم السياسة
- مساحة الرمزية في القرآن الكريم
- علاقة الرمزية بالهدف القرآني

- الرمزية وفواتح السور
- سؤال وأُطروحات
- الأُطروحة الأُولى: الحركة التكاملية (الكمّية والنوعية) للقرآن
- الأُطروحة الثانية: الحركة القريبة المدى والبعيدة المدى للقرآن
- الأُطروحة الثالثة: تنوّع المساحات الرمزية
- رمزية الأسماء الحسنى
- رمزية الحقّ والباطل في القرآن
- الرمزية والتفسير
- الرمزية والتأويل
- الرمزية في آية الكرسي
- تطبيقات للرمزية في النصّ القرآني

تعرّض أعلام الفنون القرآنية لموضوعة الرمز والرمزية في النصّ القرآني، لاسيّما المعاصرين منهم، وقد حاولوا تقديم رؤية واضحة عن ذلك، وقد يرسم بعض الملامح المهمّة لرمزية النصّ، ولكنهم وبتبع رؤيتهم في قراءة النصّ قدّموا لنا قراءة محدودة لموضوعة النصّ غنيّة في التطبيق فقيرة في التنظير، فكان الغنى التطبيقي انعكاساً طبيعياً لضيق الرؤية، وقد كان أُسّ المشكلة في كلّ ذلك هو طريقة تعاطيهم مع النصّ القرآني التي غلب عليها طابع الفصل بين المراتب الثلاث التي تُجاري اللفظ في ظاهره، ونعني بذلك التفسير المُفرداتي والتفسير الجُملي (التجزيئي) والتفسير التركيبي (الموضوعي)، فكان لهذه الخلفية التفكيكية الأثر البالغ في تحجيم الرؤية النظرية في عرض منشأ وسبب ونتائج الرمزية في النصّ.

وقد واجهت هذه الإشكالية التفكيكية في مراتب فهم النصّ إشكالات فرعية انعكست بشدّة في الجانب التطبيقي رغم أنهم طرحوا نماذج كثيرة جدّاً، ولكنها نماذج تحرّكت حركة أُفقية في استجلاء خبايا النصّ ولم تتحرّك حركة عمودية، نعني الكثرة الكمّية والقلّة النوعية، وقد عرفت الوجه في ذلك.

من هنا يتّضح لنا أن القراءة المراتبية التركيبية للنصّ هي شرط أساسي وفق رؤيتنا في سبر غور النصّ في بعده الرمزي، وقد ارتأينا

التعرّض إلى موضوعات مختلفة ذات صلة كبيرة بأصل الرمزية سوف تُساعدنا كثيراً على استشراف الخطوط البيانية لموضوعة رمزية النصّ، وسوف يتّضح للقارئ المتخصّص البعد المعرفي الذي نرمي إليه ونتحرّك باتّجاهه، والذي يدور حول نقطة مركزية وهي تقديم رؤية تفسيرية مُمنهجة تضمن لنا التعايش مع النصّ في كلّ زمان ومكان.

الرمزية في اللغة والاستعمال

الرمز في اللغة هو الإشارة دون الإفصاح، قال الراغب: (الرمز إشارة بالشفة والصوت الخفي والغمز بالحاجب، وعُبّر عن كلّ كلام كإشارة بالرمز، كما عُبّر عن الشكاية بالغمز، قال تعالى: ﴿**قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزاً**﴾)[1].

وفي الجامع: (وأما الرمز، فإن الأغلب من معانيه عند العرب: الإيماء بالشفتين، وقد يستعمل في الإيماء بالحاجبين والعينين أحياناً، وذلك غير كثير فيهم، وقد يقال للخفي من الكلام الذي هو مثل الهمس بخفض الصوت: الرمز)[2].

أما الرمز في الاستعمال فإنّه يقتصر على المعنى التركيبي أو الجملي، حيث يهدف من وراء ظواهرها إلى معنى آخر يتحرّك في ضوئه النصّ ـ في سياقه الجُملي ـ دون الإفصاح أو البوح به، وعندنا أن الرمزية مجالها أوسع من ذلك، فهي تُؤسّس لأهدافها ابتداءً من المستوى المُفرداتي ولكن دون

(١) انظر: مفردات غريب القرآن: ص٢٠٣. مادّة: (رمز).
(٢) جامع البيان في تأويل القرآن: ج٣، ص٣٥٣.

أن ينعقد لها مدلول تصديقي؛ لما هو واضح من أن المفردات تتحرّك في عالم التصوّرات لا غير، ولكن هذه التصوّرات الأوّلية سوف تترشّد فيما بعد في المستوى الجُملي، لترسم أهدافاً أكثر قرباً ونضجاً، ولكنها لا تتجاوز المدلول والإرادة الاستعمالية ثمّ تتحرّك الرمزية باتّجاه أهدافها الجدّية، وهنا تكمن المقاصد الفعلية من جهة، والقدرة على الوقوف عليها من جهة أُخرى.

بعبارة أُخرى: إنَّ القراءة التفسيرية تتّضح معالمها ضمن حدود الرمزية في ضوء الحركة في تعيين المراد الجدّي، وهذا ـ كما اتّضح ـ لا يُمكن تحقّقه بشكله النهائي في الوجود الجملي للنصّ.

من هنا تتأكّد لنا فكرة ضرورة السير في القراءة التفسيرية وفقاً للمراتب الثلاث للنصّ القرآني، ونعني بذلك الوجود المفرداتي الابتدائي والوجود الجُملي المتوسّط والوجود الموضوعي الغائي، لتنتهي الرحلة المعرفية عند الهدف الأعلائي الذي تتكفّل به العملية التأويلية، وهذا ما اختططناه لسيرنا المعرفي في قراءتنا التفسيرية، والذي أوضحنا معالمه بقوّة في كتابنا (منطق فهم القرآن)[1].

وعوداً على بدء، فإن الرمز في بعده الاستعمالي قديم العهد جدّاً، فهو وليد الحضارات الأولى، لاسيَّما الحضارات التي كانت كثيرة التأمّل في حقيقة الموت كما هو الحال عند الفراعنة واليونانيين القدماء، حيث أعطى الفراعنة للموت رمزية كُبرى في أروقتهم المعرفية، حيث كانوا يُشيرون

---

(١) انظر: منطق فهم القرآن: ج٢ و ج٣.

إلى العالم الآخر بالغرب، ويتعاطون معه بصورة مزجية بين الأُمور الحسّية المتمثّلة بتحنيط موتاهم وبتزويدهم بالطعام والملبس والخدم، وبين الأُمور الغيبية المتمثّلة بعودة الروح واستئناف حياة أُخرى تُناسب عالم الغرب.

لكن مفهوم الرمزية لم يُتداول كاصطلاح ثم تبلوره إلى مدرسة ومذهب فكري وأدبي إلَّا في عصور متأخّرة[١]، وسيأتي توضيح لهذه التأريخية عما قريب.

إنّ الرمز بقدر ما يُشكّل مُعطى معرفياً عظيماً لا يُمكن التخلف عنه، يُشكّل أيضاً ظاهرة خطيرة يُمكن من خلالها تبرير انحرافات وضلالات، وما نجده من سَوق عصا الرمزية في توجيه معظم النصوص الدينية القديمة توراةً وإنجيلاً ما هو إلّا من هذا القبيل، ولذلك ينبغي التشديد على كون توخّي بُعد الرمزية في النصّ الديني عموماً والقرآني خصوصاً لابدّ أن يخضع لضوابط رصينة ودقيقة، لكي لا يُقال بأنّ فكّ رمزية النصّ القرآني باب مُشرع لا يعتمد ضابطاً مُعيّناً.

ولا ريب بأنّ هذه الإشكالية تتعمّق أكثر عندما تدخل الاتّجاهات في بُعدها التأويلي في تطويع دوائر الرمزية لتمرير أهدافهم القبلية، فيعود إشكال التوراتية والإنجيلية من رأس.

---

(١) لم يُعرف المذهب الرمزي بخصائصه المتميزة إلّا عام ١٨٨٦م، حيث يُنقل بأنّ روّاد الرمزية المتأخّرين (عشرين كاتباً فرنسيّاً) أصدروا بياناً نُشر في إحدى الصحف يعلن للعالم ولادة المذهب الرمزي مع بيان خصائصه، ثم تطوّر الأمر لتغزو الرمزية مختلف الفنون.

وعليه فالرمزية ليست أُفقاً رحباً لكلّ قارئ البتّة، وإنّما هي مرحلة مُتطوّرة نتائجية توجيهية أعلائية تقع في طولها حلقات غير قليلة من التفحّص والدراية بمجريات العملية التفسيرية، فالرمزية بكلمةٍ مختصرة ـ في أُفق الاستعمال وعلى مُستوى تصوير وتقريب المراد الجدّي الفعلي للنصّ ـ تُعتبر حلقة صميمية في كيان العملية التأويلية، وقد عرفت ـ وسيتّضح لاحقاً أكثر ـ أن المرحلة التأويلية هي نهاية المطاف في قراءة النصّ القرآني.

جدير بالذكر أن النصوص التي تسلك توجّهاً رمزياً إنّما تحمل في رحمها معاني جمّة تضيق العبارة بها، فالرؤية فيها مُطلقة غير محدودة، تضيق بها جميع القوالب اللفظية، فيتحرّك النصّ في رمزيته حركة مقدارية ترسم حدودها رؤية وتفحّص القارئ، وهذا هو المصداق القريب لقوله تعالى: ﴿**أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رَّابِياً...**﴾ (الرعد: ١٧)، وكما أن الأخذ لا يُمكن أن يكون بأيّ حال من الأحوال اتفاقياً فكذلك المعاني القريبة والبعيدة للنصّ على امتداد الزمن لا يُمكن أن تكون هي الأُخرى اتفاقية بأيّ حال من الأحوال.

فالمتكلّم الحكيم لا يُطلق العبارات المُغلقة لكي يرصد لها القارئ معاني اتفاقية تفرضها قبلياته وتتحكّم فيها قصديّته، وإنّما هنالك دوائر مُطلقة في معانيها المراتبية مؤطّرة بجملة من القرائن والظروف الموضوعية، فتدبّر.

إنّ القارئ وظيفته تجاه رمزية النصّ استجلاء معانيه الخفيّة والبعيدة

المدى لا أن يُوجد للنصّ معاني أفرزتها قوالبه الخاصّة، فمثل هذا الدور السلبي في مُحاكاة رمزية النصّ يُفقد النصّ مضامينه ويُبعثر حركته المركزية باتّجاه مقاصده المعرفية العليا.

فالنصّ القرآني ليس نصّاً أدبياً محضاً يتحرَّك فيه مُبدعه صياغياً، فينتقي المفردة بدقّة وتكون عنده مأخوذة لا بشرط من حيث المعنى نظراً لانطفاء الغاية بحضورها، كما هو الحال في جملة من النتاج الأدبي المعاصر، إنَّ هذه اللاأدرية من حيث المعنى القريب والبعيد معاً منفية تماماً عن حياض النصّ القرآني.

ومن هنا سوف تبطل رؤى عديدة تبنّتها جملة من مدارس الهرمنيوطيقا[1]، والتي من جملتها ـ وأخطرها ـ تغييب مقاصد المتكلّم

(١) الهرمنيوطيقا مصطلح قديم ظهر في اللاهوت الكنسي بمعنى مجموعة القواعد التي يعتمد عليها المفسّر في فهم الكتاب المقدّس، وقد استعمل في الدراسات اللاهوتية للدلالة على هذا المعنى منذ سنة ١٦٥٤م، ولم يزل مستخدماً بنفس المعنى في اللاهوت البروتستانتي، غير أنّ مفهومه اتّسع بالتدريج فشمل دوائر أخرى تستوعب بجوار الدراسات اللاهوتية العلوم الإنشائية والنقد الأدبي وفلسفة الجمال والفلكلور. وإنَّ لفظ الهرمنيوطيقا لفظ يوناني (بيري هرميناس) وضعه أرسطو كجزء من أجزاء المنطق، ويعني كما ترجمه قدماء المناطقة: قضيّة العبارة، أي كيف يمكن تفسير العبارة. ثمّ تطوّر الأمر عند اللغويين، وأصبح يسمّى (ذانترتسيونك)، أي: قضية التفسير، ثمّ تطوّرت الأمور في العصر الوسيط عند أوغسطين وعند تاسيان وعند أورجين، وفي العصر المبكر عند آباء الكنيسة، من أجل معرفة: كيف يمكن فهم النصّ الديني. انظر: مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد السادس، الهرمنيوطيقا والتفسير، د. حسن حنفي.

وإحداث معانٍ تبرّعية لم تُؤخذ فيها مقاصد المتكلّم.

بعبارة أُخرى: إنَّ الرمزية النصّية التي نلتزم بها ليست تعبيراً آخر عن تمييع الدلالات اللفظية المعيّنة، وإنّما هي تحريك الدلالات اللفظية باتّجاه غاياتها النهائية التي روعيت في مقاصد المتكلّم الحكيم.

نعم، نحن نلتزم تماماً بطريقية الرمز في إحداث أو تشكيل علاقة جدلية بين ظاهرتين تشير إحداهما إلى الأخرى غير الملحوظة في سطور النصّ، ولكن هذه الظاهرة الخفيّة المُبرزة من خلال التشكيل الثنائي داخلة في مقاصد المتكلّم الحكيم، فالرمزية النصّية لا تنطلق من فلسفات عبثية فوضوية البتّة[١].

الرمزية التقليدية والحداثوية

للرمزيتين التقليدية والحداثوية توجّهان مختلفان إلى حدّ كبير في الشكل والمضمون، فالرمزية التقليدية اهتمّت واقترنت بشكل كبير بالمُعطى الإلهي، سواء كانت النسبة للسماء واقعية أم ادّعائية، في حين اقترنت الرمزية الحداثوية بالمعطى البشري.

وسوف يتعرّض السيّد الأُستاذ لموضوعة الهرمنيوطيقا عند بحث علاقة النصّ بالقراءة في خواتيم هذا الكتاب.

(١) وبعبارة مُعاصرة: إنَّ الرمزية النصّية ليست انعكاساً للحركة الرومانتيكية العاطفية التي تُطلق للنفس الحركة في أُفق أهوائها اللامحدودة بحدود وقيود العقل، حيث تعصف بالنفس أخيلتها التي عادة ما تكون منفكّة عن البعد الأخلاقي والتربوي، وإنّما هي مسؤولية معرفية كبرى يتضلّع بها أرباب الفنّ والصنعة ممن ينشدون الكمال ويتحرّكون باتّجاهه.

وهنا نشأت إشكالية صميمية تكمن في تفعيل آليات الرمزية الحداثوية في قراءة النصّ الديني، وحيث إنها آليات كانت تتعاطى مع نصوص بشرية قابلة للإضافة والحذف، وللأخذ والردّ، فإن هؤلاء القرّاء ساقوا معهم جدليات وتناقضات المُعطى البشري وأسقطوها على النصّ الديني عموماً، فأحدثوا لنا شروخاً عميقة في قراءة النصّ وتركوا أثاراً سلبية أفضت بالمُتلقّين إلى العزوف عن التعاطي مع النصوص الدينية، وهذا ما نلحظه بوضوح في الساحتين التوراتية والإنجيلية، فهذه النصوص على ما أصابتها من تشويهات تأريخية إلّا أنّها كانت تؤدّي مجموعة أدوار إيجابية في بناء الإنسان والمجتمع الأُوربي ـ خصوصاً ـ انطلاقاً من قداستها وخلفيتها الإلهية والنبوية، والخسارة لا تنتهي عند الدور التربوي والأخلاقي وإنّما تتعدّاها ذلك إلى انطفاء أصل التلقّي من المُعطى السماوي، حتى صارت معطيات العلوم الطبيعية والتجريبية هي المُبتدى والمنتهى في رسم وبناء منظوماتهم الفكرية على مدى عقود غير قليلة، ولم تزل هي الحاكم الأوّل في مصائر المعرفة وتشخيص مفاصل الرؤية الكونية المادّية.

إنَّ النصّ الديني وإنّ رفع شعار الهداية في محافله التبليغية، ولكنها ليست هداية تلقينية، وإنّما هي هداية تدبّرية، بمعنى أنّها هداية معرفية بالمرتبة الأُولى، وكلّ ما يُمكن تصوّره من معطيات أُخرى، أخلاقية وسلوكية واجتماعية وغير ذلك، إنّما هي مراتب تقع في طول الهداية المعرفية التدبّرية.

إنّ الرمزية التقليدية صائبة في أصل تعاطيها مع النصّ الديني، والرمزية الحداثوية صائبة ومهنية أيضاً في تعاطيها مع النصّ البشري، وأما تفعيل الرمزية التقليدية في النصّ البشري أو تفعيل الرمزية الحداثوية في النصّ الديني فذلك أمر يُشكّل ظاهرة خطيرة جدّاً تحتاج منّا التروّي والتمهّل والتدبّر والتحقيق. وهذا يعني أنّنا لا نرفض جميع آليات القراءة الحداثوية للرمزية، وإنّما نرفض بشدة تطويع النصّ وإلغاء مقاصد المتكلّم وتمييع الدلالات اللغوية بصورة نهائية.

من هنا نحذّر وبشدّة جميع المهتمّين بقراءة النصّ الديني والمُلتفتين إلى رمزية النصّ، من السقوط في ثنائية النصّ والقارئ وعزل المتكلّم نهائياً عن حركتهم العلمية، وممّا يُؤسف له أن هذه السقطة المعرفية قد أوقعت الكثير من طُلّاب العلم والحقيقة في توهّمات أفرزتها العقول المُفرغة من كمالات المطلق ومقاصده. إنّها خسارة أُخرى وفوضوية أُخرى تُضاف إلى الخسارة الكُبرى التي خلّفتها لنا فوضى القراءة التجزيئية التفكيكية، فكانت النتائج من هذه وتلك واضحة المعالم من حيث السذاجة والسقوط عن الاعتبار.

وهذه القراءة التجزيئية التفكيكية بين مراتب القراءة التفسيرية، وتلك الفوضى الحداثوية تركت لنا طبقتين من القرّاء تشتركان بنقاط وتفترقان بأُخرى، أما نُقاط الاشتراك فأهمّها وأسوؤها هي الاستغراق في ترف معرفي كاذب، وأما نقاط الافتراق فمنها ابتعاد الحداثويين عن عالم الواقع وتذويب مشكلاته الروحية والاجتماعية والسياسية واستبداله

بعوالم الخيال المُطلق الذي تُطلقه النفوس اللاغية لترشيدات العقل، فصار الخيال اللاواعي هو المُترجم الفعلي لحاضرهم ومستقبلهم.

إنّها محاولات استفزازية للعقل والمنطق أخذت بالبعض إلى المجهول أو اللاشيء تحديداً لسدّ فراغات كانوا قد تخلّوا عن إملائها بالمعطى الإلهي، فكان السير منهم سراباً مع سبق الإصرار والترصّد في أرضية سمّوها باللاشعور، وهي كذلك، فهي لاشعور من حيث المعطى الإلهي[1].

---

(١) للحداثوية ارتباط غير خفيّ بالعلمانية التي انطلقت منذ وقوع الثورة على الكنيسة المسيحية، وكانت الثورة تدعو للتحرّر الفكري من هيمنة الكنيسة التي حجّمت الحركة العلمية مُعتبرة أنّ المعارف والعلوم وليدها الشرعي الذي ينبغي أن لا يؤخذ من مصادر أُخرى، فيبطل كلّ ما عداه من دعاوى الخارجين على سنن الكنسية، فكانت الدعوة للحَجْر على العقول واضحة، وهذا ما نُشاطر أصحاب تلك الدعوات التصحيحية في حيازة العلم والحجر السيّئ عليه، ولكن ما نرفضه هو القطيعة مع أصل الدين والتطوّرات الجسيمة التي انتهت إليها الأجيال اللاحقة، التي انتهت إلى حجر معاكس على الدين، فصار الدين قضية شخصية يختار فيه الإنسان ما يشاء في رسم علاقته مع الله تعالى، وبالتالي صار الدين متنوّعاً بتبع مشيئة المتَّبِع له، بل لا يوجد ما هو دين حقيقي، وإنّما هي سطور يقرأها في كتاب لنيتشه وفرويد وماركس وغيرهم، وهكذا سقط عرش الكنيسة والفكر المسيحي وتلاشت فعالياته لينحسر مؤخّراً في حضور جلسة أُسبوعية لتناول (الكيك والشربت) وسماع بعض السمفونيات التي ابتدعها لهم العلمانيون أنفسهم، هكذا أُبدل ذلك الإرث التأريخي بتراتيل قوامها ﴿**لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِن جُوعٍ**﴾ (الغاشية: ٧)، وما تلك العودة ـ التي انطلقت مع الاستعمار الأُوربي في القرن الثامن عشر ـ لتنشيط المسيحية إلّا

وهكذا تحوّلت الرمزية من جدوائيّتها الراصدة لحركة الإنسان الكونية إلى الفوضى المطلقة، وصارت النتائج المتوخّاة من رمزية النصّ المقروء عبارة عن إيحاء أو تعبير عن النواحي النفسية للقارئ نفسه لا للنصّ المقروء بشخصه.

بعبارة أُخرى: إنَّ رمزية النصّ الديني قد ألقت بإرثها وتراثها وتوجّهاتها المواكبة لكلّ زمان ومكان لحاكمية الإيحاءات النفسية للقارئ ليُشكّل من مفردات النصّ ما هو يُريد لأنّ النصّ فاقد لصوته، بل لا صوت له!

الجذور الفكرية للرمزية

من خلال قراءتنا التأريخية للرمزية وجذورها الفكرية والعقدية معاً وجدنا بأنّ الرمزية لم تنطلق من رحم النصّ الديني تحديداً، فهنالك

لمواجهة الإسلام بعد أن عجزوا عن إطفاء نوره، فهي ليست عودة حميدة، وإنّما هي أشبه بنصرة الخوارج لمعاوية مع شدّة بغضهم له، فنصروه لا حبّاً بمعاوية وإنّما بغضاً لعلي عليه السلام، والكلام هو الكلام.

وما نُريد أن نخلص إليه هو أن ذلك التصحيح الآني انتهى إلى تخريب دائمي، وقد أُريد لهذا التخريب أن يغزو العالم فيُبدّل قيم السماء بقيم الإنسان الوضعية، وأن الإنسان هو المسؤول وحده عن صياغة العالم وصناعة تأريخه، فاختصروا كلَّ فلسفتهم بهذه الكلمة: (الإنسان يصنع تأريخه)، ويُراد بذلك أنه يصنع دينه أيضاً، فعطّلوا ألوهية إله السماء وقالوا بالوهية العقل وقداسة نتاج التجربة. من هنا نلاحظ أهمّية تشديد السيّد الأُستاذ وتحذيره من الوقوع في معطيات ذلك النتاج الذي هدم بآلياته الوجود الآخر للإنسان الحسّي وهو عالمه الروحي، وصيّره مُجرَّد أثاث قديم يُذكِّره بأمجاد تأريخية وتمزّقات وتناثر وانطفاء حاضر.

جذور سابقة على الرمزية التقليدية الكلاسيكية، وهذه الجذور فلسفية وفكرية ربما تكون قد انطلقت من الرؤى الجديدة التي جاء بها أفلاطون[1] في نظريته الموسومة بنظرية المثل[2].

---

(١) أفلاطون (٤٢٧ـ٣٤٧ ق.م) من أشهر فلاسفة اليونان، عُرف بسموّ العقل وبُعد النظر في عوائد الأمم وأخلاقها، تتلمذ على يد أستاذه الأعظم رائد مدرسة المشّاء سقراط لمدّة ثماني سنوات، وبعد مقتل أستاذه غادر أثينا إلى إيطاليا فدرس عند فيثاغورس، ثمّ عند تيودور في سيرين، ثمّ سافر إلى مصر لدراسة علم الفلك، ثمّ عاد إلى أثينا وأسّس فيها دار العلوم، من آثاره: جمهورية أفلاطون، احتجاج سقراط على أهل أثينا، طيماوس الروحاني في ترتيب العوالم الثلاثة العقلية، طيماوس الطبيعي، أربع مقالات في تركيب عالم الطبيعة.

(٢) قال السيّد الأُستاذ: (هنالك فوارق رئيسية بين عالمي المثال والمُثل الأفلاطونية، فإنّ عالم المثال وجود مجرّد عن المادّة وبعض آثارها، وأمّا المُثُـل فإنّها مجرّدة عن المادّة ذاتاً وفعلاً نظراً لتعلّقها بعالم العقول المجرّد عن المادّة ذاتاً وفعلاً، بل هي عندهم عبارة عن مجموعة عقول صدرت عن آخر مرتبة من مراتب العقل الطولية، وهذه المجموعة أو المُثل متقدّمة وجوداً على عالم المثال، بل هي علّة له عندهم، فضلاً عن علّيتها لعالم المادّة ـ وفقاً لكلمات جملة من القائلين بها ـ في حين يرى أصحاب مدرسة الحكمة المتعالية والقائلون بها أيضاً أنّ عالم المادّة معلول لعالم المثال لا للمُثـُل. وحقيقة المُثـُل ـ عندهم ـ صوّرت بوجود ربّ لكلّ نوع من الأنواع الموجودة في عالم المادّة، ويكون ذلك الربّ هو الواسطة في وجود أفراد ذلك النوع والمدبّر لأمورها. فأفراد النوع الإنساني ـ مثلاً ـ صادرة من ربّ النوع الإنساني، وهكذا الحال في سائر الأنواع الأُخرى حيث يكون ربّ نوعها علّة متوسّطة في وجودها، ولذا سُمّيت هذه المُثـُل الأفلاطونية بأرباب الأنواع.

فإن إفلاطون ـ كما يُقال ـ نقل المُعطى الفلسفي من الأرض إلى السماء، حيث ربط الإنسان بتلك العوالم العلوية التي تتكفّل بإيجاده وتدبير أُموره. إن هذه القفزة في فهم حركة الكون ألغى قيوداً كثيرة، فلم تعد هنالك حدود، وهذا يتناسب كثيراً مع الرؤية الإشراقية، وكذلك مع الحركة المنطلقة من اللاشعور التي لا يحدّها أُفق غير اللاأُفق، فالإنسان في دائرة اللاشعور أرحب وجوداً ممّا يمليه عليه الوجود الحسّي.

من خلال هذه الفكرة يُمكن أن نقترب من الرمزية عند الحداثويين في قراءة النصّ، حيث الحركة اللاشعورية اللامحدودة الأُفق، وليس هنالك سوى النصّ وقارئه؛ فمن بين هذه الإثنية ومن رحمها، تنطلق معارف الحداثويين، وذلك ما أشرنا له بإلغاء هويّة المتكلّم ومقاصده، ولعلَّ الصراعات الاجتماعية الحادّة التي عاشتها الحاضرة الغربية ـ بعد انزواء الكنيسة ـ كانت هي العامل المساعد الأقوى حضوراً في تكريس نظرية المثُـل الأفلاطونية في إسقاط الحدود، والتعاطي مع الاحتمالات

بعبارة أُخرى: إنّ الإشراقيين يرَون أنّ العالم العقلي له مراتب عديدة، وأنّه قد صدرت من مرتبته الأخيرة عقول كثيرة بعدد الأنواع الموجودة في هذا العالم وهي المُثُـل الأفلاطونية.

فالمُثُـل هي عقول صادرة عن المرتبة الأخيرة من عالم العقل، وإنّها معلولة لتلك المرتبة، وإنّها ـ أي المُثُـل ـ علّة لما دونها من الأنواع الموجودة في عالم المادّة، بل هي علّة أيضاً لعالم المثال. علماً بأنَّ المراد من العلّية ـ والربوبية ـ هنا خصوص العلّة الإعدادية لا العلّة الخالقة والمبُدعة، فإنّه لا تُوجد علّة مُوجدة بمعنى الخلق سوى الله سبحانه تعالى). انظر: من الخلق إلى الحقّ، للسيّد كمال الحيدري: ص٣٠، دار فراقد.

القريبة والبعيدة على أنّها قِيم صحيحة وإن قامت القرائن على إبطالها.

وهكذا شكّلت الرمزية مرحلة إنقاذ للقارئ الحداثوي (بالمعنى الغربي) بعد التنصّل عن المُعطى الإلهي، فأصبحت الأفلاطونية المعاصرة عندهم طريقاً عملياً ينتشلهم من المسؤوليات الدينية، فهم إلهيّون ولكن بمُعطى بشري.

علاقة الرمز بالكناية والاستعارة والمجاز

الكناية تقع في قبال التصريح، وهي في اللغة: مصدر كنيت بكذا إذا تركت التصريح به، وفي الاصطلاح: لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادته معه، أي إرادة ذلك المعنى مع لازمه، كلفظ «طويل النجاد» والمراد به: طول القامة، مع جواز أن يراد حقيقة طول النجاد أيضاً، وهي تخالف المجاز من جهة إرادة المعنى الحقيقي مع إرادة لازمه، كإرادة طول القامة بخلاف المجاز فإنّه لا يجوز فيه إرادة المعنى الحقيقي للزوم القرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي[1].

وفي شرح الرضي: الكناية أن يعبّر عن شيء معيّن ـ لفظاً كان أو معنى ـ بلفظ غير صريح في الدلالة عليه، إمّا للإبهام على بعض السامعين، كقولك: جاءني فلان، أو لشناعة المعبَّر عنه، أو للاختصار كالضمائر الراجعة إلى متقدّم، أو لنوع من الفصاحة، كقولك: فلان كثير الرماد[2].

وأمّا المجاز فيقع في قبال الحقيقة، ويُراد به: المعنى اللازم للمعنى

---

(١) انظر: مختصر المعاني، لسعد الدين التفتازاني: ص٢٥٧.

(٢) شرح الرضي على الكافية، لرضي الدين الأسترابادي: ج٣، ص١٤٧.

الحقيقي الموضوع له اللفظ، كقولنا: صلَّى بنا البحر، حيث تُريد كثيرَ العلم، وهذه الكثرة والسعة استفيدت من سعة البحر.

ومثال الكناية والمجاز قول رسول الله صلى الله عليه وآله: (**اللّهُمَّ إني أحمدك على العرق الساكن والليل النائم**)[١]، ففي الحديث هذا كنايتان ومجاز عقلي، قال الرضي[٢]: (في الحديث من البلاغة كناية ومجاز عقلي. أمّا الكناية فقوله صلى الله عليه وآله العرق الساكن يريد به الطمأنينة، لأن سكون العرق يلزم منه عدم الانزعاج والألم. ولم يرد سكون العرق فقط، بل أراد لازمه وهو هدوء البال وطمأنينة العيش. وأما المجاز العقلي ففي إسناد اسم الفاعل الذي هو «نائم» إلى الليل، لأن في النائم ضميراً يعود على الليل، والليل ليس بنائم وإنّما هو ظرف لنوم الإنسان، فهو من إسناد ما في معنى الفعل إلى ظرفه وزمانه. وفي الليل النائم كناية أيضاً عن خلوّ البال وراحة الضمير، لأن الإنسان لا ينام الليل إلّا إذا كان خالي البال مستريح الضمير غير متألّم ولا مريض)[٣].

---

(١) انظر: المجازات النبوية، للشريف الرضي: ص٧٧، رقم: ٤٥.

(٢) هو أبو الحسن محمّد بن أبي أحمد الحسين بن موسى بن محمّد بن موسى بن إبراهيم ابن موسى بن جعفر الصادق عليه السلام. ولد في بغداد ٣٥٩ هـ، كان عالماً حافظاً للقرآن، أديباً وشاعراً مفلقاً، وكان عفيفاً شريف النفس عالي الهمّة، ملتزماً بالدين وقوانينه، لم يقبل من أحد صلة ولا جائزة، حتى أنّه ردَّ صلات أبيه ـ وناهيك بذلك شرف نفس ـ كان يرضى بالإكرام، وصيانة الجانب، وإعزاز الأتباع والأصحاب. توفّي رحمه الله في شهر المحرّم من سنة ستّ وأربعمائة عن سبعة وأربعين عاماً.

(٣) المجازات النبوّية: ص٧٧.

واستعمال الألفاظ الكنائية في القرآن أكثر من أن تُحصى، فإنَّ أغلب تسميات الجنّة والنار واليوم الآخر كنائية، وأمّا ألفاظه المجازية فهي لا تقلّ عنها عدداً.

وللكناية والمجاز وجه شبه كبير مع الرمز والرمزية في الكلام حيث إرادة أمر آخر غير ما يؤدّيه نفس اللفظ، والذي نفهمه من الكناية والمجاز هو أنهما وسائل رمزية، فالرمز ـ كما عرفت ـ لا يعني مُجانبة اللفظ وإنّما له ارتباط وثيق به، وإلّا لصحّ استعمال لفظ محلّ لفظ آخر ليُشار به إلى نفس الرمز، وهذا ما لم يقله أحد، وحيث إنَّ للرمز أهدافاً قريبة وأُخرى بعيدة فإنّه تارة يُحقِّق هدفه القريب بالكناية، وتارة يُحقِّق هدفه المتوسِّط بالمجاز، وتارة يحقِّق هدفه البعيد والأبعد بوسائل أُخرى.

نعم، تعرّض جملة من اللغويين إلى أن الكناية والمجاز إنّما يجريان في مفردات الألفاظ أو النسب الكلامية، في حين إن الرمز عادةً ما يكون في الجُمل التركيبية، هذا إذا التزمنا بأنّ الرمز لا يشمل موارد الكناية والمجاز، ولكننا من القائلين بالشمول، فيكون الحصر بالجمل التركيبية قاصراً عن المفاد.

وأمّا الاستعارة فهي ضرب من ضروب المجاز، ولكن وقع في نوع مجازيتها خلاف، فمنهم من قال بأنّها مجاز لغوي، وآخر قال بأنّها مجاز عقلي، ولكن المشهور فيها هو أنّها مجاز لغوي بمعنى أنّها لفظ استعمل في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة، ومن قال بأنّها مجاز عقلي كان ناظراً إلى أنّها لم تطلق على المشبَّه إلّا بعد ادّعاء دخوله في جنس المشبَّه به، من قبيل

جعل الرجل الشجاع فرداً من أفراد الأسد[١]، وهو فرد ادّعائي لا حقيقي، كما هو واضح، وهذا النوع من المجاز هو ما يُطلق عليه بمجاز السكاكي.

نقول: قد اتّضح ممّا تقدّم علاقة المجاز بالرمزية من حيث المؤدّى، فهو ضرب من ضروبها بكلا قسميه اللغوي والعقلي، فالمجاز ليس إمّا لغوياً أو عقلياً وإنّما هو لغوي وعقلي، فذلك الترديد رهن بقصد المتكلّم أو بفهم المُتلقّي أو بالتحليل العقلي لمراتب استعمال اللفظ في معنىً الْتصاقي ـ إدّعائي ـ أو في معنى آخر غير منظور إليه لولا القرينة، وعلى كلا الاحتمالين فالرمزية فاعلة فيهما، لأننا بيّنّا بأنّ الرمزية ناظرة إلى المؤدّى، وهو التوصّل إلى معنى آخر غير منظور بصورة مُباشرة في بنية اللفظ أو الجملة أو التركيب الموضوعي.

جدير بالذكر أنّ إطلاق الرمزية على موارد الكناية والمجاز والاستعارة هو الأنسب والأكثر تأدّباً عند التعاطي مع النصوص التي تتحدّث عن الله سبحانه، فاليد والعين والوجه الإلهية رموز حقيقية إلى معانٍ أعمق من المعاني الموضوع لها اللفظ، وهي مجازات واستعارات في البناءات اللغوية والبيانية، ولكننا كما ألمعنا بأنّ الرمزية فيها هي الأنسب والأكثر تأدبّاً، فحريّ بنا أن نقول بأنّ يده سبحانه رمز للقدرة والقوّة والهيمنة، بدلاً من القول باستعارة مفاد اليد الحسّية. وهذا لا يعني خروج الكناية والمجاز والاستعارة عن حريم الرمزية، فقد عرفت المراد

---

(١) انظر: مختصر المعاني: ص٢٢٢.

والمقصد.

ومن شواهد حسن القول بالرمزية بدلاً من المجازية والاستعارة: ما جاء في قوله تعالى: ﴿...بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ...﴾ (المائدة : ٦٤)، حيث أرادت الآية الكريمة أن ترمز إلى عطائه الوفير غير المجذوذ أبداً (**مَبْسُوطَتَانِ**)، وأن عطاءه لا يُنقص من خزائنه شيئاً (**يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ**)، ولو كان الأمر مجرّد استعارة لقال تعالى: بل يده، ولم يقل: يداه، فإن الإنسان تكفيه ـ عادةً ـ يد واحدة في عطائه وإنفاقه، ولكنها الرمزية لأمر آخر اقتضت التثنية، فتدبّر.

ولعلّنا نُوفّق للوقوف برويَّة أكثر عند تطبيقات نوعية للرمزية في النصوص القرآنية بنحو الإجمال هنا، أو التفصيل في دراسات أُخرى[1].

الرمزية في الحضارات القديمة

ازدهرت الرمزية في ظلّ الحضارات القديمة، لاسيّما في مجالات العقيدة، فالإنسان مدفوع بفطرته إلى تحصيل الكمالات المطلقة، وحيث إنه لا يتمكَّن من تشخيص الحقيقة كما هي؛ لأسباب مختلفة، فإنّه أوجد له رموزاً تحمل تلك المضامين، ومن هنا بدأت صناعة الآلهة الوضعية، فما

---

(١) المظنون هو أن التطبيقات التفصيلية سوف يتعرّض لها السيّد الأُستاذ في دراسات قرآنية أُخرى، والأرجح هو أنّها سوف تكون ضمن عنوان خاصّ بالرمزية في القرآن وليس ضمن آية أو سورة مُعيّنة، وإنّما لم يتعرّض لها في هذا السفر فذلك للمساحة الكبيرة التي تشغلها تطبيقات الرمزية في القرآن، فاقتضى الحال استقلالها بدراسة مُستقلّة.

يُذكر في بطون الكتب من كون الشيطان قد وسوس للإنسان اتخاذ آلهة من الكواكب والحجر والثمر لم يكن تأسيسياً وإنّما هو مُحاكاة لداعي تحصيل الكمالات المودعة في فطرة الإنسان، فكانت الشبهة في المصداق، ولو كان الأمر تأسيسياً ـ كما توهّم البعض ـ فإنّ الأمر سوف يؤول إلى القدح بأصل الفطرة التي أودع فيها الله تعالى ضرورة تشخيص الخالق وتحصيل كمالاته المطلقة، فالدواعي إبداعٌ إلهي خالص في فطرة الإنسان وجّهها الشيطان في مقاطع زمنية معيّنة باتّجاه مصاديق كاذبة، ظنّها الإنسان هي فجره الصادق فتشبّث بها إلى أن جاءت النبوّات بفجر الحقيقة الصادق.

تحرّك الإنسان بفطرته باتّجاه الحقّ ولكنه أخطأ الطريق، فإنّ الحقّ جوهرٌ فردٌ لا يتثنّى أبداً، ﴿**وَقُلِ الحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ...**﴾ (الكهف: ٢٩)، أي من شاء فليتمسّك بمصداق الحقيقة الذي أعلن عن نفسه وأظهر كماله، المتمثّل بالقرآن والرسول ﷺ، ومن شاء فليبقَ على مصداق الحقيقة الكاذب.

وعلى أيّ حال فإنَّ الأرباب التي اتُّخذت في تاريخ الإنسانية ليس اتّخاذها إلّا محاولات فاشلة في تشخيص المصداق، ولا ينبغي تحميل الإنسان بوجوده النوعي مسؤوليات الخطيئة التأريخية، ولا ينبغي تحقيره وتسخيفه وهو المكرَّم من قبله تعالى، بل هو المشروع الأبدي لخلافة الله في أرضه[١].

(١) ما نراه في المقام هو أنّ الإنسان بجميع مصاديقه هو خليفة الله تعالى، أعني: كلّ فرد فرد بلا استثناء، والمُستخلَف عليه هو الكمالات الإلهية المودعة في فطرته

علماً بأنَّ الإنسان قد اقترب كثيراً، وفي أكثر من مقطع زمني، من الالتصاق بالحقِّ المطلق والفجر الصادق. كانت له محاولات جادّة تستحقّ التقدير، ولكنها بقيت قصيرة النظر، وقد احتاجت في جميع مراحلها إلى تدخّل يد الغيب.

جدير بالذكر أنَّ جميع مصاديق الفجر الكاذب كان الإنسان يقرنها بالخير والعطاء والرحمة من جهة، وبالعصمة والقوّة والقدرة من جهة أُخرى(١).

إنّه الإنسان المُتحرّك باتّجاه كمالاته المطلقة، يعيش أرَقه التأريخي وهمّه الأزلي بتشخيص الخالق، ونظراً لتعدّد الأخطاء التأريخية في تشخيص المصداق نجد الإنسان بفطرته ودواعيه يسأل، ﴿**...قَالُواْ يَا مُوسَى اجْعَل لَّنَا إِلَـهاً كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ**﴾ (الأعراف: ١٣٨)، أي تخطئون في تشخيص المصداق الحقّ.

السليمة، وهذا هو الحقّ الملتصق بالربّ سبحانه، وهكذا يُمكن أن نجد فهماً آخر لقوله تعالى: ﴿**وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ...**﴾.

(١) من قبيل آلهة بابل وسومر في العراق القديم، فعشتار عندهم رمز الجمال، وتمّوز رمز الخصب والعطاء والخير الوفير، بخلاف الحضارات الأُخرى التي كانت سلحفاتية الحركة باتّجاه مصداق الكمال فاتخذت الأصنام البائسة، وهذا ما نُسمّيه بالوعي التأريخي العميق الذي عاشته حضارة وادي الرافدين، وكلّ أُمّة إذا عظُم وعيها تفاقم شقاؤها، لأنّها أمّة راصدة وناقدة ومُستفهمة وفاعلة، وليست أُمة مُتلقّية ومقلّدة ومنفعلة؛ ولأجل هذا استحقّت حضارات العراق أن تكون المهد الحقيقي لحضارة الإنسان في العالم.

ولكن قد يسخر بعضنا من أُولئك، وهذا جهل آخر بالعبء التأريخي الذي حمله الإنسان بداعٍ من طموحه المطلق، ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً**﴾ (الأحزاب : ٧٢)، فظلم فطرته بمصداق كذوب، وأمسك برؤيته الفجر الكاذب، من هنا ينبغي التعاطي مع تلك التجربة الإنسانية بجدّية ووعي كبيرين، فإن الرحلة لم تنتهِ بعد، ونحن مُقبلون على تجارب كبيرة وامتحانات عسيرة هي الأكثر عمقاً ودقّةً وخطورة.

جدير بالذكر أن مُعظم علماء الكلام يُقرّرون بأنّ الإنسان القاطع بصحّة الأخذ بإلهه المُصطنع وأمسك وصلّى بفجره الكاذب فهو معذور لقطعه الحجّة في جانبه التعذيري، بل ويُؤجر على سعيه، كما هو الحال في امتثالنا لعبادة من العبادات الشرعية التي قام عليها دليل مُعتبر ثم ظهر بعدها عدم إصابة الواقع، فهو معذور بلا ريب، بل ومأجور لتحقّق الطاعة والانقياد لله تعالى، فإن الملاك الحقيقي المنظور في جميع العبادات والطاعات هو الانقياد والطاعة لله تعالى، ولذا من أتى بالعبادات على أكمل وجه من حيث الصحّة ولكنه لم يقصد فيها الطاعة لله تعالى فإنّ ما جاء به لا يعدل في الشريعة جناح بعوضة.

الرمزية في لغة التخاطب

من أجلى مصاديق الرمزية ما يقع في لغة التخاطب، فاللغة العربية ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ غنيّة بذلك، وما الأمثال العربية إلّا شاهد حيّ على ذلك، وقد تقدّم مثال: فلان طويل النجاد، حيث يُراد طول

القامة في صورته الظاهرية، وإلّا فالمثال يرمز إلى ما هو أبعد من ذلك، فهو بحسب فهمنا يُشير إلى ارتفاع مكانته الاجتماعية، وفي بُعد آخر يرمز إلى ارتفاع مكانته المعنوية.

وهكذا الحال في عدد غير قليل من أمثلة العرب، من قبيل: فلان «كثير الرماد» حيث يُرمز بذلك إلى جوده وكثرة ضيوفه، وفلان «جبان الكلب»، في إشارة إلى كونه في غاية السخاء، وفلان «مهزول الفصيل» في إشارة إلى جوده وكثرة ولائمه.

وهكذا نلاحظ في عصورنا كيف تأخذ الرمزية مساحة في خطاباتنا، وكلّما ارتقت لغة المتكلّم وتعمّق فهم المتلقّي ازدهرت الرمزية وتجذّرت، بل إن المتكلّم الذي يعيش وعي اللغة سوف يُصاب بالغثيان من الخطاب المباشر.

الرمزية في العبادات

أمّا العبادات فرمزيتها بيّنة جدّاً، ولكنّا سوف نُشير إليها من خلال فريضة عبادية مستغرقة في الرمزية في البدء والمنتهى، وهي فريضة الحجّ المقدّسة، فلا يخلو ركن أو واجب أو مُستحبّ فيها من الرمزية، من إحرام وتلبية وطواف وسعي ووقوف ورمي ونحر وحلق وبيتوتة. إنّه التدرّج في الكمالات بواسطة سُلَّم الرمزية، ولذلك من لم يلتفت لعمق رمزيّتها يكون قد فاته من الخير الكثير، وبقدر الالتفات لرمزيتها وجوداً ومراتب يكون تحصيل الكمال.

إنّ رمزية العبادات ليست أمراً إدّعائياً أو ترفياً كما يتوهّم البعض،

وإنّما هي حقيقة راكزة ومُوغلة في عمق التشريع وصناعة النصّ، بل لا يُمكن تصوّر الحركة التشريعية الموافقة لكلّ عصر ومصر، وهي خلوٌ من رُكنية الرمزية فيها، بل من وجوه عظمة التشريع: الاستفادة من الرمزية على نحو الركنية في الصياغة والتركيب والمضمون، بل إنّ هذه المستويات الرفيعة من تجلّي الرمزية في السلّم العبادي تحكي لنا عظمة الشريعة في تعاطيها مع وعي الإنسان في حركته التأريخية، ناهيك عن كون الرمزية فيها من أبلغ أساليب الجذب نحو تحصيل الكمالات المطلقة.

الرمزية في العقائد

مرّ بنا في الرمزية في الحضارات القديمة تصوير مُجمل عن حركة الإنسان تأريخياً باتّجاه تحصيل كمالاته من خلال محاولاته الجادّة والمستمرّة في تشخيص مصداق الحقّ، ولا نبغي هنا التفصيل في ذلك بقدر ما نُريد توكيد فكرة الرمزية في العقيدة.

إنَّ الرمزية في البناء العقدي لهي أبلغ بكثير ممّا هي عليه في الشريعة، فإنّ الشريعة ـ العبادات تحديداً ـ هي من تجلّيات العقيدة الحقّة، وهي ليست إلّا وجهاً ظاهرياً نقرأ من خلالها جمال الطريقة والحقيقة.

وينبغي التنبيه إلى أن الرمزية العقدية تُعمّق لنا فكرة التوحيد والنبوّة والمعاد، فلا تذهبنَّ بك المذاهب إلى البُعد الأُسطوري والخرافي الذي قد يُلاصق موضوعة الرمزية في الفهم الساذج لها.

من هنا نودّ إبراز بعض الجوانب العقدية في بُعدها الرمزي، وليكن ذلك في مصداقين، هما:

١. الكعبة والقبلة.

٢. الحشر الأكبر.

أما الكعبة وصيرورتها قبلةً للموحّدين، فإنّ رمزيّتها للتوحيد بالغة العمق والتأثير، فالإنسان ابن التوحّد لا التشتّت، ولكنه في مسيرته البحثية عانى من التشرذم والتشتّت، فلابدّ له من مُوحّد يلمّ شتاته، وهكذا كانت الكعبة المُشرّفة هي المشروع الإلهي لوحدة الإنسان وتوحيده لمصداق الحقّ المطلق، وهكذا استحالت الكعبة مقصداً وقبلة.

إنَّ الإنسان يستطيع أن يعبد ربَّه بأيّ اتّجاه كان ـ لأنّه سبحانه مطلق لا يحدُّه حدّ البتّة ـ ولكنه سوف يعيش حالة تشرذم جديدة، فلابدّ من التوحّد في كلّ شيء ليعيش الإنسان في ظلّ الوحدة للوحدة.

وهكذا تُقدِّم لنا الرمزية في الكعبة والقبلة حلّاً استراتيجياً لمشكلتنا التأريخية في ترشيد حركتنا الفطرية باتّجاه الكمال المطلق، وهكذا في صورة فهمنا لهذه الرمزية البليغة نكون قد سجّلنا نجاح التجربة بامتياز غائي.

وأمّا الحشر الأكبر ففيه من الرمزية ما يسلب العقول، فهو اليوم الذي سوف يُعاين فيه الإنسان القدرة الإلهية بأعظم صورها، وفيه تشخص الأبصار للواحد الأحد الفرد الصمد. إنّه يوم التوحّد الأكبر، فكلّ الخلائق السابقة واللاحقة ستقرّ له بالعبودية وتسأله المغفرة. إنّه يوم سقوط الشعارات الباطلة، ويوم تشخيص مصداق الحقّ، فلا لغة غير لغة التوحيد، ولا فجر غير الفجر الصادق، فيوم الحشر يُوجز لنا مسيرة الرمزية على مرّ التأريخ، وعندئذ سوف يتبيّن لنا ما تحمله جميع الأشياء

ـ التي مرّت بنا في الحياة الدنيا ـ من رمزية وحكاية واضحة عن الحقّ سبحانه.

وعندئذ تبطل في حضرة الحشر الأكبر جميع الأُطروحات التي أخفقت في تشخيص المصداق الحق، ﴿**وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُواْ أَيْنَ شُرَكَآؤُكُمُ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ**﴾ (الأنعام : ٢٢)، فتنجلي الغبرة عنهم لِيُروا قصور تشخيصهم، وينطق الشركاء ـ المصاديق الكاذبة ـ بصوت واحد يبرؤون فيه من معبوديّتهم؛ إذ لا معبود سواه سبحانه، ﴿**... وَقَالَ شُرَكَآؤُهُم مَّا كُنتُمْ إِيَّانَا تَعْبُدُونَ**﴾ (يونس: ٢٨)، وفي ذلك إشارة إلى تقرير حقيقة تؤكّد ما تقدّم منا، وهي أنهم كانوا يقصدون من عبادتهم تلك وجه الحقّ ولكنهم ما كانوا يرون مصداقه الحقّ، كانوا يُفتّشون في خبايا شُركائهم عن كمالاتهم في رحلة سرابية بـِقيعة.

الرمزية في لغة الصوفية

جليّ للمتتبّع بأنَّ لغة الصوفية هي لغة الرمز، وأنّ عالمهم هو عالم الرمز، وهم بأنفسهم كلُّ واحد منهم يمثّل رمزاً اكتنه سرّه ونجواه، وقد صُنّفت في رمزية الصوفية ما يعسر الإلمام به.

ولا ريب بأنّ هذه الرمزية لم تكن مناشئها ذاتية البتّة، وإنّما هي ترجمة مُبكّرة لجملة من المعطيات الإلهية سجّلت فيها قصب السبق في محاكاة رمزية الحقّ سبحانه، وُفّقت في بعضها وأخفقت في بعض آخر، وعجزت عن فكّ رموز السبق الأكبر الذي سجّله روّاد العصمة.

وكيف كان، فإن الصوفية الحقّة[١] سبرت غور الرمزية الإلهية، ونجحت في مواقع كثيرة منها في كشف اللثام عن كمالات الحقّ سبحانه، ولكنها في موارد غير قليلة خذلها القصور عن مواكبة الحقّ فانطفأت في فضح سرّها وركبت أمواج الشطحات والتمحّل.

ومن لطائف ما أجادت به الصوفية الحقّة في مجالها الخالص: درج المقامات الطولية لكمالات السالك في سلّم رياضي يتوقّف فيه اللاحق على السابق، من قبيل الصحو والمحو، والقبض والانبساط، والحال والمقام، والقرب والبعد، والغفلة واليقظة، والتخلّي والتحلّي والتجلّي، والحدّ والصفة والنعت، وغير ذلك ممَّا ورد في اصطلاحات الصوفية[٢].

رمزية الأجناس والفصول

اتّفقت كلمات المناطقة على أنّ الفصول والأجناس المرصودة لكلّ نوع ليست هي الفصول والأجناس الحقيقية، وإنّما هي أقرب ما أمكن تصوّره فيها، فأجناسها وفصولها الحقيقية لا يُمكن الوصول إليها إلّا بالكشف.

كما (أنَّ المعروف عند العلماء أن الاطلاع على حقائق الأشياء

---

(١) مراده من الحقّة هو إخراج ما لحقها من زيف عمدي، حتى بدت الصوفية للناس عبارة عن دروشة وطبول ودفوف ودنابير، مع أن الصوفية الحقّة هي صولة معرفية صادقة في رحى التوحيد الخالص، وقراءة عملية جادّة لوحدانية وأحدية الحقّ سبحانه.

(٢) راجع كتاب: اصطلاحات الصوفيّة، كمال الدِّين عبد الرزّاق القاساني أو الكاشاني، ضبط وتعليق موفّق فوزي الجبر، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، سورية.

وفصولها من الأمور المستحيلة أو المتعذّرة. وكلّ ما يذكر من الفصول فإنّما هي خواصّ لازمة تكشف عن الفصول الحقيقية، فالتعاريف الموجودة بين أيدينا أكثرها أو كلّها رسوم تشبه الحدود، فعلى من أراد التعريف أن يختار الخاصّة اللازمة البيّنة بالمعنى الأخصّ، لأنّها أدلّ على حقيقة المعرّف وأشبه بالفصل، وهذا أنفع الرسوم في تعريف الأشياء)[١].

من هنا نجد ملا صدرا[٢] يقول بوجود أنواع تحت النوع الإنساني، بمعنى: أن الإنسان ليس نوعاً أخيراً وإنّما هو جنس لأنواع، وأنواعه هي الصور الباطنية التي عليها الإنسان والتي تتشكّل بحسب ما عليه كلّ فرد من كمال ونقص توفَّر عليه.

قال رحمه الله: (إنّ حقيقة كلّ موجود لا تُعرف بخصوصها إلّا بالمشاهدة الحضورية، وفصول الأشياء عندنا عين صورها الخارجية، فحقّ أنّها لا تُعرف إلّا بمفهومات وعنوانات صادقة عليها، وتلك المفهومات وإن كانت داخلة في المفهوم المركّب المسمّى بالحدّ المشتمل على ما يسمّى جنساً وما يُسمّى فصلاً إلّا أنّها خارجة من نحو الوجود الصوريّ الذي به

---

(١) انظر: كتاب المنطق، للشيخ العلّامة محمّد رضا المظفر: ج١، ص٩٣.

(٢) محمّد بن إبراهيم الشيرازي (٩٧٩ـ١٠٥٠هـ) لُقّب بصدر المتألّهين وصدر الدين واشتهر بـ«ملا صدرا»، وهو من كبار حكماء الإسلام في القرن الحادي عشر، أسّس مدرسته المعروفة بـ«الحكمة المتعالية» وأحدث آراءه البديعة في مجال الفلسفة، فشغلت الحكماء من بعده. من آثاره: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (الأسفار الأربعة)، تفسير القرآن الكريم، شرح أصول الكافي، المبدأ والمعاد، مفاتيح الغيب، الشواهد الربوبية، أسرار الآيات.

يكون الشيء حقيقة أو ذا حقيقة)[١]، وبذلك نخلص إلى أن جميع الفصول والأجناس القريبة والبعيدة لا تعدو عن كونها رموزاً يُشار بها إلى الحقيقة الكامنة في الأنواع، وهكذا تُسجّل الرمزية بُعداً آخر يُؤكّد أهمّيتها وضرورتها في البناءات العُلوية، الفكرية والعقدية والشرعية واللغوية.

الرمزية في رحم السياسة

سجّلت الرمزية موقعاً متقدّماً في عالم السياسة حتى ادّعى جملة من أصحابها أسماء لهم غير أسمائهم وصفات غير صفاتهم وبُلداناً غير بلدانهم، يرمزون بذلك كلّه إلى ما عسُر عليهم إظهاره.

والذي يعنينا في المقام هو أن كلّ تشكيلة سياسية ـ مُتنفّذة كانت أم مُعارضة ـ قد اتّخذت من الرمزية في شعاراتها وثقافتها وكلِّ ما يمُتّ بصلة لها منفذاً وطريقاً يُقرّبها من تحقيق أهدافها، حتى عُرف في الأوساط العامّة بأنّ الساسة الناجحين والمؤثّرين في مجتمعاتهم، هم رموز لا ينبغي مسّها أو الطعن بها أمام أسماع الرعية، وهذا هو ما يدعو الساسة إلى الاندكاك بالرمزية؛ لما للرمزية من إمكانات هائلة توفّر مناخات القدسية والحصانة للمتلبّسين بها، والتي تُوفّر أيضاً قنوات إقناعية تختصر لأصحابها الوقت والجهد.

فالرسول الأكرم ﷺ كان رمزاً فريداً من نوعه، امتلك قلوب رعيّته فتسابقوا للذود عنه وأملهم الشهادة بين يديه.

كما أن هنالك مواقع وموارد حسّية سجّلت لها بُعداً رفيعاً في عالم

---

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج١، ص٣٩٢.

الرمزية، وسوف نقف عند شاهد تأريخي واحد يُقرّب لنا تغلغل الرمزية في محاكاة الحقائق الكبرى؛ وأما الشاهد فهو فدك، وفدك نحلة نحلها رسول الله صلى الله عليه وآله إلى ابنته فاطمة الزهراء عليها السلام لتقتات منها هي وعيالها، ولكن القوم منعوها هذا الحقّ النبوي بعد رحلة الرسول صلى الله عليه وآله مُحتجّين بأنَّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله قال: **نحن معاشر الأنبياء لا نورّث، ما تركناه صدقة**[١].

فكان ما كان، ولم تعد فدك لولاة الأمر الشرعيين إلّا في عهد متأخّر[٢]، ثمَّ سُلبت عنهم مرّة أُخرى، وإلى يومنا هذا.

وما يعنينا في ذلك هو تحوّل فدك إلى رمز تأريخي يُشار من خلاله إلى الحقّ المسلوب تأريخياً، وقد كان الحكّام يعون ذلك جيّداً وأن فدك تعني الخلافة والشرعية والسيادة، والمتتبّع للسير التأريخي يحضره جواب الإمام موسى الكاظم عليه السلام عندما أراد المهدي العباسي أن يُعيد له فدك[٣].

---

(١) روى البخاري: أنَّ فاطمة عليها السلام أرسلت إلى أبي بكر تسأله ميراثها من النبيّ صلى الله عليه وآله فيما أفاء الله على رسوله صلى الله عليه وآله تطلب صدقة النبيّ صلى الله عليه وآله التي بالمدينة وفدك وما بقي من خمس خيبر، فقال أبو بكر: إنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: **لا نورِّث. ما تركنا فهو صدقة**. انظر: صحيح البخاري: ج٤، ص٢٠٩.

(٢) كان ذلك في عهد عمر بن عبد العزيز، حيث أعادها لأبناء فاطمة عليها السلام، ولكن سرعان ما سلبها الأمويون مرّة أُخرى بعد وفاته، علماً بأنه لم يُسلّمها لسيّدهم آنذاك وهو الإمام علي بن الحسين عليه السلام، وإنّما سلَّمها لأبناء الإمام الحسن عليه السلام.

(٣) لما ورد الإمام أبو الحسن موسى عليه السلام على المهدي (العباسي) رآه يردّ المظالم (فقال عليه السلام: **يا أمير المؤمنين ما بال مظلمتنا لا تُردّ؟** فقال له: وما ذاك يا أبا

قال أُستاذنا الشهيد الصدر قدس سره: (...كانت فدك معنى رمزياً يرمز إلى المعنى العظيم ولا يعني تلك الأرض الحجازية المسلوبة، وهذه الرمزية التي اكتسبتها فدك في التأريخ ارتفعت بالمنازعة من مخاصمة عادية منكمشة في أُفقها، محدودة في دائرتها إلى ثورة واسعة النطاق رحيبة الأفق)[١].

فلم تعد القضية بقعة أرض محدودة لها موردها المادّي المحدود، إنّها تجاوزت ذلك، بل تجاوزت كلّ الحدود المادّية، ولك أن تدرس (ما شئت من المستندات التاريخية الثابتة للمسألة، فهل ترى نزاعاً مادّياً، أو ترى اختلافاً حول فدك بمعناها المحدود وواقعها الضيّق، أو ترى تسابقاً على غلّات أرض مهما صعد بها المبالغون وارتفعوا، فليست شيئاً يحسب له المتنازعون حساباً. كلاّ ! بل هي الثورة على أُسس الحكم، والصرخة التي أرادت فاطمة أن تقتلع بها الحجر الأساسي الذي بُني عليه التاريخ بعد يوم السقيفة)[٢].

هذه هي الرمزية الكُبرى وأثرها في حركة وصناعة التأريخ، ودورها في تشخيص الموقف السياسي، ولا سبيل غير ذلك؛ لأن المعاني رفيعة

الحسن؟ ـ إلى أن ذكر فدك ـ فقال له المهدي: يا أبا الحسن حدَّها لي، فقال عليه السلام: **حدٌّ منها جبل أُحد، وحدٌّ منها عريش مصر، وحدٌّ منها سيف البحر وحدٌّ منها دومة الجندل،** فقال له: كلّ هذا؟ قال عليه السلام: **نعم**). انظر: أُصول الكافي: ج١، ص٥٤٣. إنّها حدود الدولة آنذاك.

(١) انظر: فدك في التاريخ، للسيّد محمّد باقر الصدر: ص٦٤.

(٢) المصدر السابق.

وخطيرة ولا مُستودع لها تستقرّ فيه غير أرضية الرمزية.

مساحة الرمزية في القرآن الكريم

تقدّمت منّا الإشارة إلى مساحة الرمزية في القرآن، وهي كما أسلفنا عسيرة التحديد أو التقريب، بل هي مستحيلة الرصد البتّة، وذلك لأن القرآن الكريم محال أن يلمّ أحدٌ بأطرافه، بل مُحال الإلمام بأحد أطرافه(١)، ولذلك سوف تبقى القراءة غير المعصومة مشوبة بكمّ هائل من الرموز، ولا يُعلم أيضاً بأنَّ المعصوم هل سوف يُقدّم القراءة الكاملة للإنسانية أم أنه عليه السلام سوف يكتفي منها بما يُغطّي حاجة الإنسان إلى يوم يُبعثون.

وهنا نجد بعض الأكابر يُحاكي هذه الحقيقة فيقول بأنَّ القرآن سوف يُحشر يوم القيامة بكراً، وفي ذلك كناية عن عدم تتميم قراءة أطرافه.

إنَّ الرمزية في القرآن الكريم لم تفرضها ظروف مُراعاة كلّ عصر ومصر، لينهل منه القارئ أنّى كان ما يُجيب به عن إشكاليات عصره، وإنّما هنالك ظروف موضوعية أخرى عمّقت الحاجة إلى توسعة رقعة الرمزية في القرآن، منها تربوية القرآن حيث اقتضت الإشارة إلى بعض المطالب الحسّاسة بدلاً من التصريح بها، من قبيل قوله تعالى: ﴿**...وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ...**﴾ (الممتحنة: ١٢)، حيث الإشارة إلى الفاحشة، وقوله تعالى: ﴿**مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ**

---

(١) يُريد بأطرافه خصوص القراءات التفسيرية والتأويلية، فلا القراءة المفرداتية كاملة، ولا الجُملية، فضلاً عن الموضوعية والتأويلية.

خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلاَنِ الطَّعَامَ...﴾ (المائدة: ٧٥)، في إشارة إلى حاجتيهما إلى دفع الفضلات، ومن كان كذلك فهو لا يصلح للألوهية قطعاً، وقوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِيفاً...**﴾ (الأعراف: ١٨٩)، في إشارة إلى المواقعة والمقاربة، وقوله تعالى: ﴿**...زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ...**﴾ (النور: ٣٥)، في إشارة إلى الوسطية في السلوك بين الاستغراق في الرهبنة (**شَرْقِيَّةٍ**) والاستغراق في المادّية (**غَرْبِيَّةٍ**)، ولذا فهي نور على نور، وهكذا الحال في عشرات الآيات التطبيقية الأُخرى، التي نأمل الوقوف عليها في دراسات أُخرى.

جدير بالذكر أنَّ القرآن استعمل مفردة الرمز مرّة واحدة في قوله تعالى: ﴿**قَالَ رَبِّ اجْعَل لِّي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزاً وَاذْكُر رَّبَّكَ كَثِيراً وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالإِبْكَارِ**﴾ (آل عمران: ٤١)، وقد اختلف المفسّرون في بيان هذه الرمزية وأسبابها[1]، حيث ورد في جملة من الروايات أنه كان يُومئ برأسه أو بيده، أو مطلق الإشارة.

ولنا أن نتساءل عن نوع الاستثناء في الآية الكريمة، فإن كان الاستثناء منقطعاً فتلك الإشارة الحسّية بيده أو برأسه أو بشيء آخر هي

---

(١) قال الطبري: (إنّما عوقب بذلك لأن الملائكة شافهته مشافهة بذلك فبشّرته بيحيى، فسأل الآية بعد كلام الملائكة إيّاه، فأخذ عليه بلسانه، فجعل لا يقدر على الكلام إلّا ما أومأ وأشار، فقال الله تعالى ذكره كما تسمعون: ﴿**آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزاً**﴾). جامع البيان: ج٣، ص٣٥٢.

المعنيّة في الكلام، وإن كان الاستثناء متّصلاً فلابدّ أن يكون التكلّم رمزاً من جنس الكلام العرفي الحاصل باللسان، ولو خُلّينا نحن والآية فإنّه ينبغي الالتزام بالأصل وهو كون الاستثناء متّصلاً، فتكون النتيجة هي أنّه كان مأذوناً له بالتكلّم العرفي اللساني ولكن بصورة مُقتضبة، وحيث إنّ الاقتضاب ينبغي ألّا يكون مُخلاً فلابدّ من الرمزية في المقام، والرمزية هي لكلّ تفصيل، وفي هذه الرمزية دروس تربوية عظيمة قد نقف على تفصيلاتها في مناسبة أُخرى، ولكن ما لا يُدرك كلّه لا يُترك جُلّه.

فمنها أنّ النعم مُطلقاً ينبغي أن تُقابل بالشكر؛ قال تعالى: ﴿**فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّهُ حَلالاً طَيِّباً وَاشْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ**﴾ (النحل: ١١٤)، وأمّا النعم الخاصّة فينبغي فيها دوام الذِّكر والتسبيح والإخلاص في ذلك[١].

علاقة الرمزية بالهدف القرآني

للقرآن أهداف عامّة وخاصّة وأخصّ، والعامّة تتمحور في تحصيل الهداية العامّة، وهذه الهداية العامّة هي مقدّمة لتحصيل الهدف الخاصّ؛ قال تعالى: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ**﴾ (النحل: ٨٩) فهو هدى للمسلمين كافّة، ولكنها هداية عامّة.

---

(١) ولعمري بأنّ التوفيق للتمسّك بالعترة الطاهرة عليهم السلام هو من أعظم مصاديق النعم الخاصّة، وعليه ينبغي دوام الشكر والذكر والتسبيح.

وأمّا الأهداف الخاصّة فتتمحور بتوجيه الإنسان إلى القادة الهداة الميامين من عترة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، وهم أئمّة أهل البيت عليهم السلام بضميمة السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام؛ قال تعالى: ﴿**إِنَّ هَـذَا الْقُرْآنَ يِهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْراً كَبِيراً**﴾ (الإسراء: ٩)، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ هَـذَا الْقُرْآنَ يِهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ**﴾، قال: (**يهدي إلى الإمام**)[١]، وهذا المعنى قد أكّدته روايات كثيرة معتبرة جاءت مُفسّرة لآيات تناولته، فعن الإمام محمّد الباقر عليه السلام وهو يُخاطب سديراً[٢]: (**يا سدير إنّما أُمر الناس أن يأتوا هذه الأحجار فيطوفوا بها، ثم يأتونا فيعلمونا ولايتهم لنا، وهو قول الله: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً ثُمَّ اهْتَدَى﴾** (طه: ٨٢) ـ ثمَّ أومأ بيده إلى صدره ـ **إلى ولايتنا**)[٣].

وأما الهدف الأخصّ فإنّه يتمحور في معرفة الله تعالى، والهدف العامّ ما هو

---

(١) أصول الكافي: ج ١ ص ٢١٦ ح ٢.

(٢) هو أبو الفضل سدير بن حكيم الصيرفي الكوفي، من أصحاب الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، ممدوح، وورد في حقّه عن زيد الشحّام، قال: (إني لأطوف حول الكعبة وكفّي في كفّ أبي عبد الله عليه السلام ودموعه تجري على خدّيه، فقال: **يا شحّام ما رأيت ما صنع ربّي إليّ؟** ثم بكى ودعا، ثم قال: **يا شحّام إني طلبت إلى إلهي في سدير وعبد السلام بن عبد الرحمن، وكانا في السجن، فوهبهما لي وخلّى سبيلهما**). وهذا حديث معتبر يدلّ على علوّ مرتبتهما. انظر: خلاصة الأقوال، للعلّامة الحلّي: ص١٦٥.

(٣) أصول الكافي: ج ١، ص٣٩٢، ح٣.

إلّا مقدّمة لتحصيل الهدف الخاصّ، والهدف الخاصّ ما هو إلّا مقدّمة لتحصيل الهدف الأخصّ، وأما الهدف الأخصّ فهو الغاية من وراء كلّ ذلك.

إذا اتّضح ذلك نعود لنسأل عن علاقة الرمزية بأهداف القرآن العامّة والخاصّة والأخصّ، فهل هنالك علاقة في البين؟

نعم، هنالك علاقة وثيقة جدّاً، وهذه العلاقة طولية مراتبية، فهي على مستوى الهدف العامّ محدودة الحركة، ثم تشتدّ في الهدف الخاصّ ثم تنبسط[1] دائرتها تماماً على مستوى الهدف الأخصّ، فالرمزية آخذة بالتعقيد كلّما ارتقينا في الأهداف، وهذا الارتقاء ينسجم تماماً مع إستراتيجية المعارف والعلوم عموماً ومع السلّم القرآني[2] خصوصاً، فليس كلّ ما يُعرف يُقال، ولا ينبغي لكلّ أحد أن يُعاين الحقيقة إلّا بمقدار استعداده، وهذا الاستعداد المُسبق تكشف حدود الرمزية عنه، وعندئذ سوف نفهم أيّ مراتب للذين يعلمون وللذين لا يعلمون في قوله تعالى: ﴿**قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ**﴾ (الزمر: ٩).

وسيتّضح في أيّ مرتبة من الموت والحياة التي نحن عليها في قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاء وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ...**﴾ (فاطر: ٢٢).

---

(١) الانبساط بمعنى السعة والتمدّد وليس بمعنى السهولة والوضوح.

(٢) يتعرّض السيّد الأُستاذ إلى تفصيلات السلّم القرآني في الفصل الأوّل من الباب الثاني من الجزء الثاني من كتاب (منطق فهم القرآن)، كما جاء ذلك في كتاب (مفاتيح فهم القرآن عند العلّامة الحيدري).

الرمزية وفواتح السور

شكّلت فواتح السور مساحة كبيرة في أُفق الرمزية لم يُسبر غورها ولم تُكشف أسرارها بعد، فهي في أُفق المستوى الثالث من أهداف القرآن الكريم، أعني المستوى الأخصّ الذي يحتاج إلى معاينة للحقيقة.

إنّ فواتح السور أو الحروف المقطّعة قد انتشرت على مساحة تسعٍ وعشرين سورة، قيل بأنّها مفاتيح السور نفسها، وقيل بأنّها تُمثّل الوجود الإجمالي لتلكم السور، وقيل بأنها إجمال لحوادث وقعت بعد زمن النزول بفترات غير قصيرة، وقيل بأنّها إجمال القرآن كلّه، وقيل بأنّها إجمال وقائع البشرية في آخر أزمنتها، وقيل بأنّها مجرّد حروف مبانٍ لا تحمل أيّ معنى، وقيل وقيل.

وهذا الخلاف والاختلاف كاشف إنّي عن غياب الحقيقة الكامنة وراءها، وليس هنالك شيء نستقربه ممّا قيل، ولكننا نقول بأنّ هذه الحروف المقطّعة هي مُستودع استثنائي للرمزية في القرآن الكريم، ولا يبعد أن تكون هذه الفواتح هي أرضية الرمزية الفاعلة في القرآن كلّه، بمعنى أنّ للرمزية مرجعية تُحدّد جميع الخطوط البيانية لأيّ رمزية أُخرى، وهذه المرجعية تكمن في هذه الفواتح.

سؤال وأُطروحات

والآن نودّ طرح سؤال في غاية الأهمّية، وهو:

إذا كانت هذه الحروف المُقطّعة تُمثّل أعلى سقف من مستويات الرمزية في القرآن الكريم فلماذا ابتدئ بها الكلام؟

ألا يتقاطع هذا الأمر مع أهداف القرآن وإستراتيجيته في إيصال رسالته؟

هنا ينبغي لنا التأمّل كثيراً في الإجابة عن ذلك، وحيث إن الإجابة لا يُمكن أن تكون قطعية بأيّ حال من الأحوال، فإنّنا سوف نطرح عدَّة أُطروحات:

الأُطروحة الأُولى: الحركة التكاملية (الكمّية والنوعية) للقرآن

إنَّ القرآن الكريم يتحرّك باتّجاه الإنسان بحركتين، الأُولى كمّية والأُخرى نوعية، وإنَّ الفواتح تسير في ركاب الحركة النوعية.

توضيح ذلك: المراد من الكمّية: الأكثرية من الناس، والمراد من النوعية: الأفضلية في الناس، ولا ريب بأنّ الأكثرية غير ملحوظ فيهم كمالات خاصّة، إذ يكفي انسياقهم ولو بواسطة العقل الجمعي حيث دورهم تشكيل القاعدة، وأما الأفضلية فهم الملحوظ فيهم كمالات خاصّة، فهم النُخبة وهم القادة.

وعليه فإن الهداية العامّة يُقصد بها الأكثرية لا النوعية، بخلاف الهداية الخاصّة ـ فضلاً عن الأخصّ ـ فإن المقصود فيها الأفضلية، والأكثرية نظراً لافتقادهم للكمالات الخاصّة فإنّهم لا يلتفتون إلى وجود الفواتح فضلاً عن السؤال عنها، فضلاً عن التأمّل فيها، بخلاف الخاصّة والأخصّ فإنهم يلتفتون بقوّة، فناسب هذا الالتفات الجدّي والمتوقّع منهم أن يُستقطَبوا بمستوى رفيع من الرمزية، وهنا جاءت الفواتح لتُلبّي الشغف الواقع والآتي من الطبقة النوعية الخاصّة، فالفواتح تحقّق الهداية ولا تُنافيها، ولكن للطبقة الخاصّة والأخصّ.

الأُطروحة الثانية: الحركة القريبة المدى والبعيدة المدى للقرآن

إنَّ القرآن الكريم له حركتان أُخريان، هما:

الأُولى: حركة تكتيكية قصيرة المدى، هدفها تحقيق حالة من الانبهار تجاه النصّ، فكان لابدّ من البدء بالفواتح، فهي الوسيلة الأنجع في شدّ الأنظار بقوّة، كما هو الحال في استخدام ضمير الشأن أو القصّة والحكاية، حيث اعتادت العرب استخدامه في الأمور العظيمة لشدّ انتباه المتلقّي، وقد استخدم القرآن الكريم هذا الأُسلوب أيضاً في أكثر السور رمزية وعمقاً، وهي سورة الإخلاص، فابتدأت السورة بقوله تعالى: ﴿**قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ**﴾ (الإخلاص : ١)، حيث يرى أعلام اللغة أن (هُوَ) ضمير شأن لا محلّ له من الإعراب، فالكلام تامّ الإسناد في (اللهُ أَحَدٌ)، ولعلّنا نُوفَّق لبيان المراد من كلمة (هُوَ) في الآية ليتّضح حجم ما قاله اللغويون.

الثانية: حركة إستراتيجية بعيدة المدى، هدفها إعمال النظر في أوّل السطور ثم التدرّج تصاعدياً في الدقّة والتأمّل والتحقيق، وهذا ما يُفضي بالقارئ إلى تناول بعض الإشارات واللطائف والحقائق.

وعليه فالحركتان معاً تصبّان في بحر الهداية، فيرتفع الإشكال من رأس.

الأُطروحة الثالثة: تنوّع المساحات الرمزية

تبنَّت هذه الأُطروحة فكرة تنوّع المساحات الرمزية، وهي على شقّين، هما:

الأوّل: إنَّ القرآن الكريم حرَص على التنوّع في عرض مساحات

الرمزية، ومقتضى هذا التنوّع هو البدء بالفواتح في جملة من السور.

الثاني: إنَّ الفواتح حقَّقت هدفَ التنوُّع بوضوح، ولم تُغطِّ مساحات السور كاملة لكي يرد الإشكال.

وما نختاره في المقام هو المزج بين هذه الأُطروحات الثلاث، فإنَّ كلّ واحدة منها تكشف عن بُعد خفيٍّ في رمزية الفواتح، وإذا كان ولابدّ من الفصل بينها فالأُطروحة الأُولى هي الأرجح.

رمزية الأسماء الحسنى

قال تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ (الأعراف: ١٨٠)، ولا ريب بأنّ الأسماء الحسنى والصفات الأسنى لله تعالى ليست مجرّد مفاهيم جوفاء وإنّما هي حقيقة وجودية خارجية حقّة، وإلّا فما جدوى التوسّل بألفاظ لا تخرج عن دائرة الاعتبار؟ لابدّ لنا أن ندعوه ونتوسّل إليه بوجوده المنبسط بأسمائه وصفاته لا بألفاظ قد تصدق عليه وعلى غيره، فالحيّ والعالم والقادر والسميع والبصير كمفاهيم قد تصدق على غيره، ولكن حياته وعلمه وقدرته وسميعيته وبصيريته الوجودية الخارجية لا تصدق البتّة إلّا عليه.

فالأسماء الإلهية الحقيقية (العالم، القادر، الحيّ، المدرك،...) هي مُسمّيات الأسماء اللفظية، وإنّ الألفاظ مجرّد أسماء لها، وإننا مُطالبون بأنّ ندعوه بأسماء وجودية لا بأسماء لفظية، فاللفظية هي أسماء الأسماء، فمن دعاه بأسمائه وحّده، ومن دعاه بأسماء أسمائه ألحد في أسمائه، وهذا هو

أبرز وجوه قوله تعالى: ﴿وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ﴾ (الأعراف: ١٨٠).

ومن الثابت في محلّه أن أسماءه سبحانه هي عين ذاته، فلو كانت أسماؤه مجرّد ألفاظ للزم أن تكون ذاته المقدَّسة كذلك، وهذا ممنوع عقلاً ونقلاً.

وبذلك يتّضح لنا أنّ الإنسان عندما يدعو ربّه قائلاً: "اللّهمَّ إنّي أسألك باسمك" فإنّه لا يقصد بذلك لفظ الاسم فقط؛ فإنّه مجرّد لفظ لا يُسمن ولا يُغني من جوع، وإنّما هو يسأل ويتوسّل بواقع خارجي كائن وراء اللفظ، وذلك الواقع الخارجي هو الذات بلحاظ صفة، فلو قال الداعي: يا مُحيي، يا شافي، يا مُعطي، فإنّه يقصد الذات المقدّسة بلحاظ اتّصافها بالصفة التي دعا بها وهي: الإحياء، والإشفاء، والإعطاء. وهذا هو الواقع الخارجي المؤثـّر في الوجود، فلا جدوى من اللفظ ولا جدوى من معناه الماثل في الذهن.

نعم، للاسم بوجوده اللفظيّ والذهنيّ صفة الحكاية عن ذلك الوجود الحقيقيّ، ومن الواضح أنّ المؤثـّر في الوجود هو الاسم بوجوده الحقيقيّ طبقاً لقانون السببيّة من أنّ المؤثّر في نظام الوجود لابدّ أن يكون شيئاً حقيقيّاً[1].

إذا اتّضح ذلك فاعلم أنّ أسماء الله الحسنى وصفاته الأسنى بنكتة كونها تُمثّل عين ذاته فإنّها لا يُمكن الإحاطة بها قطعاً وجزماً، وهذا الأمر

---

(١) انظر تفصيل المسألة في كتاب: معرفة الله: ج١، ص٢٤٤.

اقتضى إغلاق باب معرفته بحسب الظاهر، فهل الأمر كذلك؟

الصحيح جزماً هو استحالة معرفته سبحانه على نحو الإحاطة به، وهكذا الحال في أسمائه التي تُمثّل عين ذاته، ولكن هذا لا يعني إغلاق باب معرفته، فالمطلوب تحقيقه هو الوصول إلى أعلى المراتب في معرفته غير الإحاطية، وهذه المعرفة غير الإحاطية هي الأُخرى إن سُلك فيها طريق المعرفة النظرية البرهانية التحقيقية فإنّها لا تحتاج إلى وسائط الرمزية، لأنّ المعرفة النظرية البرهانية لا تعدو عالم الذهن، فتكون محدودة بحدوده، وإذا ما ثبتت الحاجة لذلك فإنّها حاجة صورية لا يترتّب عليها الشيء الكثير.

وأمذا إذا سُلك فيها طريق المعرفة الشهودية الكشفية التحقّقية فالأمر مُختلف تماماً، فإنّ العارف سوف يحتاج إلى الرمز، بل لا سبيل آخر أمامه، وهذه الرمزية سوف تقيه من الانحراف والخطل، وبذلك نفهم أنَّ الشطحيات[1] والجهر في مواضع الإخفات التي يقع فيها بعض السالكين ما هي إلّا تعبير آخر عن غياب دور الرمز والرمزية، وغياب الرمز والرمزية عن السالك دليل قصور سلوكه[2]، وبسببه خرج المحدود عن الحدود

---

(١) الشطح: عبارة عن كلمة عليها رعونة ودعوى. نادراً ما توجد من المحقّقين. انظر: رسائل ابن عربي: ص ٤٠٨.

(٢) قال السيّد الخميني رحمه الله: (والشطحيات كلّها من نقصان السالك والسلوك وبقاء الإنيّة والأنانيّة، ولذلك بعقيدة أهل السلوك لابدّ للسالك من معلّمٍ يرشده إلى طريق السلوك، عارفاً كيفيّاته، غير مُعوجّ عن طريق الرياضات الشرعية). انظر: مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية: ص٨٨.

واختلّت عنده صورة المقصود.

وحيث إن المعرفة التي ينبغي أن نكون بصددها ونقصر الجهد على تحصيلها هي المعرفة التحقّقية الحقّة فإن الرمزية لابدّ منها، فهي بوّابة الورود إلى المقصد، وها هنا مكامن السرّ وأخفى، حيث البوح بمعنى المنتهى، وقاب قوسين أو أدنى، نكفّ عنه ونُطفئ السراج فقد طلع الصبح[1].

رمزية الحقّ والباطل في القرآن

في ضوء الحركة الرمزية للنصّ القرآني نُلاحظ أنّ هنالك اهتماماً واضحاً ومتميّزاً في إبراز رمزية قطبي القيم الإلهية والإنسانية معاً، والمتمثّلة بقيم الحقّ وبقيم الباطل، والتي يُعبِّر عنها القرآن الكريم في آية الكرسي بولاية الله تعالى وولاية الطاغوت.

إنَّ هذه الولاية بمصداقيها لا يحدّها زمان أو مكان، ولذلك فهي موغلة في الرمزية، ومنبسطة تماماً على روح القضية الحقيقية، وهذا التوغّل والانبساط حقيقتان لا يتسنّى لنا إنكارهما، بل لا يتسنّى لنا احتمال غيرهما؛ لما عرفت في أكثر من مورد من أن النصّ الديني عموماً والقرآني خصوصاً ديمومته لا تُحدّ بالزمكان، وهذا هو أهمّ ملاكات خاتمية الدين الإسلامي.

---

(١) كلمة: **(اطفِ السراج فقد طلع الصبح)** للإمام علي عليه السلام. وقيل بأنَّ المراد بالسراج هو العقل، والمراد بالصبح هو الحقيقة. انظر: شرح الأسماء الحسنى، لملا هادي السبزواري: ج١، ص١٣٣.

ما نُريد أن نقوله في المقام هو أن هذه الرمزية لقيم الحقّ والباطل لم تُبرز بشكل دقيق وحيويّ كما أُبرزت في النصّ القرآني، والسرّ في ذلك هو أن النصّ القرآني قد اعتمد كثيراً في حركته الإستراتيجية ـ وعلى المستويات الثلاثة من الهداية: العامّة والخاصّة والأخصّ ـ على وسائلية هاتين القيمتين في تحقيق أهدافه، والتي يُمكن أن نطلق عليها عنوان وسائلية الترغيب والترهيب أو وسائلية الثواب والعقاب أيضاً، ولكن مع مُلاحظة بعض الخصوصيات.

إنّ رمزية الحقّ والباطل في القرآن في الوقت الذي تُمثّل كمالاً معرفياً مُتميّزاً، والذي سنقف عنده في الفصول اللاحقة عندما نتعرّض للقيم الإلهية والقيم الطاغوتية في التفسير الموضوعي للآية الكريمة وفي تأويلاتها، فإنّها تُمثّل منفذاً للتعبير من قبل طُلّاب الحقّ والحقيقة، ومن قبل المُضطهدين في الأرض، ولا نعني هنا أُسلوب التهدئة واستفراغ الغضب، فذلك مرفوض قرآنياً، وإنّما عنينا ترشيد السلوك الإنساني، فالرمزية هنا لا تأتي وهي مُفرغة من مضامينها الحقيقية، ولذلك فإنّ حضورها تعبير آخر عن حضور مضامينها العظيمة، وهنا يكمن الترشيد والتصحيح، فليس كلّ طالب حقّ مُصيباً للطريق[1]، وهذا واضح.

---

(١) ورد هذا المعنى الرفيع في كلمة لأمير المؤمنين عليه السلام حيث قالها في حقّ الخوارج: (**لا تقاتلوا الخوارج بعدي، فليس من طلب الحقّ فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه** ـ يعني معاوية وأصحابه). نهج البلاغة: ج١، ص١٠٨، رقم: «٦١».

الرمزية والتفسير

لا ريب بأنّ هنالك حاجة ماسّة للتفسير، وهذه الحاجة تتفاوت مراتبها بحسب الصياغات والمضامين التي عليها النصّ القرآني، وحيث إنّ الرمزية في النصّ القرآني أمر واقع وإنّها تُمثّل أعلى مراتب النصّ معرفياً، كما إنّها بمنأى عن المُباشرة والظهور، وموغلة في الدقّة والعمق، كلّ ذلك سوف يُعمّق الحاجة للتفسير، فتكون الرمزية دليلاً مُبرزاً لإثبات الحاجة لتفسير القرآن، بل هي دليل مُبرز للتأويل أيضاً، كما سيأتي.

من هنا نودّ الإشارة إلى نكتة في غاية الأهمّية، وهي أن المُفسّر والمؤوّل معاً إذا لم يكونا مُلتفتَين لرمزية النصّ القرآني وضوابطها ومواردها وأهدافها فإنهما سوف يفقدان شرطاً مهماً في الصناعة التفسيرية والتأويلية، كما أن نتاجهما التفسيري والتأويلي سوف يكون قاصراً ومُشوَّهاً تماماً، نظراً لتوقّف الكثير من النتائج التفسيرية ـ فضلاً عن التأويلية ـ على فكّ وترجمة جملة من الرموز.

لذلك فالوقوف على رمزية النصوص القرآنية ليس مطلوباً لذاته فحسب وإنّما هو مقدّمة أساسية لفهم عدد كبير من النصوص الأُخرى، وبذلك يتّضح بأنّ الرمزية لا تُشكّل ترفاً فكرياً ـ كما توهَّم البعض ـ وإنّما هي حلقة أساسية في منظومة المعارف القرآنية.

الرمزية والتأويل

ممّا تقدّم يظهر لنا وجه الحاجة للوقوف على الرمزية في البيانات

التأويلية، بل سوف تتعمّق الحاجة كثيراً، لأنّ المرتكز الأساسي للعملية التأويلية هو الرمز والرمزية، فإذا ما فقدت العملية التأويلية هذا المرتكز سقطت من رأس.

وعليه فبالقدر الذي يتوفّر عليه المؤوّل من مُعطيات الرمزية تكون القيمة المعرفية لنتاجه التأويلي، والعكس بالعكس.

ومن ثمّ فإنّ جميع المصنّفات والنتاجات التأويلية ينبغي أن يتوقّف تقييمها والأخذ بها على مقدار ما توفّر عليه المؤوّل من الرمزية، كما أنّ المُقوّم للمتون التأويلية ينبغي أن يكون على قدر كبير من الفهم والسلطنة على الرمزية.

ومن هنا تتّضح لنا قيمة التقويم الذي يتبرّع به بين الفينة والأُخرى بعض المتطفّلين على العمليّتين التفسيرية والتأويلية، ومن هنا يتّضح لنا بؤس التكفيريات والتضليليات التي يصبّها البعض ـ ممن يجهل معنى التأويل فضلاً عن معنى الرمزية ـ على رؤوس المفسّرين والمؤوّلين للنصّ القرآني ممن فنوا أعمارهم ولم يدّخروا جهداً في حمل القرآن وخدمة أهدافه!

جدير بالذكر أن الرمزية في العملية التأويلية سوف تستمدّ ملامحها وخطوطها البيانية العليا من عالم خزائنية القرآن المومأ إليه بقوله تعالى: ﴿**وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ**﴾ (الحجر: ٢١)، وهذا العالم ـ كما سيتّضح لاحقاً ـ تكمن فيه الحقائق القرآنية، وإنه عالم وجودي حقيقي خارجي تنتهي جميع المعارف الحقّة إليه.

الرمزية في آية الكرسي[١]

أوّل شيء سجّلته آية الكرسي وفي أوّل مفردة منها رمزيةٌ بالغة الدقّة والعمق، حيث أشارت بها إلى جامعية الكمال والجمال والجلال، فلم تُغادر من الوجود الحقّي شيئاً يُذكر، وقد كان ذلك من خلال لفظ الجلالة: (الله).

ثمَّ توالت مواقع أُخرى للرمزية في كلّ فقرة منها من هذه الآية الشريفة، فقد تجسّدت الرمزية عرضاً وطولاً في بنية آية الكرسي، حيث نلمح ذلك بوضوح في المفردات التالية: هُوَ، الْحَيُّ، الْقَيُّومُ، كُرْسِيُّهُ، الرُّشْدُ، الْغَيِّ، الطَّاغُوتِ، الْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ، الظُّلُمَاتِ، النُّوُرِ، خَالِدُونَ.

كما تجلّت الرمزية في الجمل التالية: (**لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ**)، (**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ**)، (**وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاء**)، (**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ**)، (**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**)، (**اللّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ**)، (**يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ**)، (**الَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ**)، (**يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ**).

كما تجلّت الرمزية في الآية الكريمة بوجودها المجموعي، وسوف يتّضح لنا ذلك جلياً في بحوثنا التفسيرية والتأويلية القادمة في هذا السفر.

جدير بالذكر أن رمزية المفردات والجُمل في هذه الآية سوف نلحظ في بياناتها وجوه العلاقة بينها، من قبيل علاقة النور والظلمات بالرشد

---

(١) تعرّض السيّد الأستاذ (دام ظلّه) الى دراسة تفصيلية لآية الكرسي تفسيراً وتأويلاً في كتاب (منطق فهم القرآن)، في الجزء الثاني والثالث منه.

والغيّ، وعلاقة: (**لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ**) بـ(**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ**)، وهكذا.

تطبيقات للرمزية في النصّ القرآني

تقدّم منّا بأنّ النصّ القرآني حافل بالرمزية، وسوف نعمد إلى انتخاب أهمّ النصوص التي تجلّت فيها الرمزية في دراسات أُخرى نقصرها على بحث الرمزية والأمثال في القرآن الكريم، وقد ارتأينا في هذه الدراسة المحدودة أن نُبرز هذه الرمزية من خلال تطبيق واحد نعتبره من أهمّ موارد الرمزية في القرآن، والذي سوف يدور حول تحديد هويّة آدم في الآيات التي تعرّضت إلى سجود الملائكة له أجمعين.

قال تعالى: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى المَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَـؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾ (البقرة : ٣١)، وههنا أربع مُفردات مهمّة، وهي: علّم (العلم والتعلّم)، آدم (المتعلِّم)، المُعلِّم (الله)، الأسماء (المعلوم).

وقد وقع خلاف في تبيين هذه المفردات، ولكن محلّ الخلاف الأكبر وقع في تحديد هويّة آدم، فهل هو النبيّ آدم عليه السلام أوّل البشر ظهوراً على الأرض، والمعنيّ بقوله تعالى: ﴿**وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الجَنَّةَ...**﴾ (البقرة : ٣٥)، أو أنَّ المراد شخص آخر؟

أمّا المفردة الأولى: (علّم) فما المراد بالعلم هنا: العلم الكسبي الحصولي[1]

---

(١) في العلم الحصولي يكون المعلوم الحاضر لدى العالم به هو صورة الشيء، فيكون عالماً بالصورة لا بذي الصورة، وذلك هو مبلغ علمه، وأمّا في العلم الحضوري فإنّ

التحقيقي، أم العلم الحضوري الشهودي الكشفي الذوقي التحقّقي؟

هنا تُوجد ثلاث قرائن تدلّ على كون العلم حضورياً شهودياً، وهي:

القرينة الأُولى: إنَّ ملاك التقدّم والشرف الذي حصل عليه آدم بنكتة: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ (الحجر: ٣٠)، حاكم بكون العلم حضورياً شهودياً أعلائياً، فإنَّ العلم الحصولي ليس فيه كمالات العلم الحضوري الذي عليه الملائكة، ولذلك ليس حضورياً فحسب بل هو أعلائي ليصحّ التقدّم وإلّا صار مُساوياً للملائكة في رتبة العلم، وهذه الأعلائية إنّما تحقّقت من خلال ما يُناسب أشرف معلوم وهو الأسماء[1]، وشرف التقدّم في المقام هو الشرف الوجودي الكمالي، وليس ما ينتهي إلى الأُمور الاعتبارية، ولو كان العلم حصولياً والشرف اعتبارياً لما استحقّ المتعلّم هذا نيل مقام خلافة الله تعالى في الأرض.

ولو كان العلم حصولياً ـ كما فهم البعض ـ فلنا أن نسأل بأيّ لغة كان التعليم ذلك؟ فلو افترضنا أنه كان باللغة العربية أو السريالية فذلك يعني

المعلوم الحاضر لدى العالم به هو عين المعلوم لا مجرّد صورته، فهو عالم بذي الصورة لا بالصورة فحسب.

والعلم الحصولي وإن كان له أثرٌ عمليّ وسلوكيّ إلّا أنّه محدود جدّاً، وقد يُعدم أحياناً، بخلاف ما يترتّب على العلم الحضوري.

(١) لو كان العلم هنا حصولياً لما عرفنا شيئاً من حقيقة الإسلام، فإنّ العلم المقصود هو المُستبطن للعمل، وهذا لا يكون إلّا مع الحضور، فما جدوى علم من علم كلّ مفاهيم علم الأخلاق في كتاب جامع السعادات ولكنه لم يتحقّق بسعادة واحدة. (منه دام ظله).

أنَّ كلّ من لم يعلم هذه اللغة لا قيمة معرفية له، وأنه سوف يبقى ممنوعاً من تعلّم الأسماء ما دام لا يجيد لغة الأسماء تلك، وللزم أيضاً أن تكون هذه اللغة وسائر اللغات الأُخرى قد أبدعها الله تعالى، في حين إن الله تعالى أوجد القدرة على إبداع اللغة وإن الإنسان استفاد من قدرته هذه.

قال الطباطبائي: (إنَّ العلم بأسمائهم كان غير نحو العلم الذي عندنا بأسماء الأشياء، وإلّا كانت الملائكة بإنباء آدم إيّاهم بها عالمين وصائرين مثل آدم مساوين معه، ولم يكن في ذلك إكرام لآدم ولا كرامة، حيث علَّمه الله سبحانه أسماء ولم يُعلِّمهم، ولو علَّمهم إيّاها كانوا مثل آدم أو أشرف منه، ولم يكن في ذلك ما يقنعهم أو يبطل حُجَّتهم... على أنَّ كمال اللغة هو المعرفة بمقاصد القلوب والملائكة لا تحتاج فيها إلى التكلّم، وإنّما تتلقّى المقاصد من غير واسطة، فلهم كمال فوق كمال التكلّم، وبالجملة فما حصل للملائكة من العلم بواسطة إنباء آدم لهم بالأسماء هو غير ما حصل لآدم من حقيقة العلم بالأسماء بتعليم الله تعالى... وآدم إنّما استحقّ الخلافة الإلهية بالعلم بالأسماء دون إنبائها، إذ الملائكة إنّما قالوا في مقام الجواب: «سبحانك لا علم لنا إلّا ما علّمتنا»، فنفوا العلم. فقد ظهر ممَّا مرَّ أنَّ العلم بأسماء هؤلاء المسمَّيات يجب أن يكون بحيث يكشف عن حقائقهم وأعيان وجوداتهم، دون مجرّد ما يتكفَّله الوضع اللغوي من إعطاء المفهوم، فهؤلاء المسمَّيات المعلومة حقائق خارجية، ووجودات عينية، وهي مع ذلك مستورة تحت ستر الغيب غيب السموات والأرض، والعلم بها على ما هي عليها كان أوّلاً: ميسوراً ممكناً

لموجود أرضي لا مَلَك سماوي، وثانياً: **دخيلاً في الخلافة الإلهية)**[١].

القرينة الثانية: هي في قوله تعالى: (**ثمَّ عَرَضَهُمْ**)، والكلام في عائد الضمير (هُمْ) ما هو؟ هل هو الأسماء، أو شيء آخر؟

ولو كان عائداً على الأسماء اللفظية بالمعنى الحصولي فإن الضمير سوف يكون عائداً على أمر غير عاقل، كما هو واضح.

ولو كانت هي الأسماء اللفظية للزم أن يقول: (ثمَّ عرضها) لمقام تأنيث جمع غير العاقل، فيكون التذكير قرينةً على كون العائد هو غير الأسماء، وتُوجد قرينة أُخرى تدلّ على كون العائد هو غير الأسماء، وهو قوله تعالى: (**فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَـؤُلاءِ**)، وكلمة هؤلاء ـ وهي اسم إشارة ـ تُطلق على العاقل.

فيتبيّن من ذلك كلِّه: أن الذي حضر للتعليم قد ارتبط علمه وتعليمه بمصداق (**هَـؤُلاءِ**)، وليس بأمر لفظي حصولي اعتباري، بل ومحال أن يكون الأمر غير ذلك.

القرينة الثالثة: يُمكن استفادتها من الآيات اللاحقة التي تُفصح عن كون العلم حضورياً شهودياً غيبياً خالصاً، وليس هو علم الشهادة والحصول، وفرق عظيم بين الشهادة والشهود؛ قال تعالى: ﴿**قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُمْ بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ**﴾ (البقرة: ٣٣)، فلا يتّفق أن يكون العلم حصولياً ثم يقول تعالى مُحتجّاً على الملائكة: ﴿**إِنِّي**

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١، ص١١٦.

﴿أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾، إنّه علم بغيبهما لا بظاهرهما، والغيب شهود لا شهادة[1].

وهذا العلم الغيبي مقترن بقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١).

قال الطباطبائي: (والأسماء في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾، جمع محلّى باللام، وهو يفيد العموم على ما صرَّحوا به، مضافاً إلى أنّه مؤكّد بقوله: كلّها، فالمراد بها كلُّ اسم يقع لمسمّى ولا تقييد ولا عهد، ثم قوله: عرضهم، دالّ على كون كلّ اسم أي مسمّاه ذا حياة وعلم، وهو مع ذلك تحت حجاب الغيب، غيب السموات والأرض. وإضافة الغيب إلى السموات والأرض وإن أمكن أن يكون في بعض الموارد إضافة من، فيفيد التبعيض، لكن المورد وهو مقام إظهار تمام قدرته تعالى وإحاطته، وعجز الملائكة ونقصهم، يوجب كون إضافة الغيب إلى السموات والأرض إضافة اللام، فيفيد أنّ الأسماء أُمور غائبة عن العالم السماوي والأرضي، خارج محيط الكون، وإذا تأمّلتَ هذه الجهات ـ أعني: عموم الأسماء وكون مسمّياتها أوّلي حياة وعلم وكونها غيب السموات والأرض ـ قضيت بانطباقها بالضرورة على ما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾، حيث أخبر

---

(١) ينبغي أن يُعلم بأنَّ علم الله تعالى ـ بلحاظه ـ كما أنه لا حصول فيه البتّة، فكذلك لا غيب فيه البتّة، فكلّ شيء حاضر عنده بعينه، وعليه فإطلاق الغيب إنّما كان بلحاظنا نحن.

سبحانه بأنّه كلّ ما يقع عليه اسم شيء فله عنده تعالى خزائن مخزونة باقية عنده غير نافدة، ولا مقدَّرة بقدر، ولا محدودة بحدّ، وأنّ القدر والحدّ في مرتبة الإنزال والخلق، وأنَّ الكثرة التي في هذه الخزائن ليست من جنس الكثرة العددية الملازمة للتقدير والتحديد بل تعدّد المراتب والدرجات ـ إلى أن يقول: ـ فتحصَّل أن هؤلاء الذين عرضهم الله تعالى على الملائكة موجودات عالية محفوظة عند الله تعالى، محجوبة بحجب الغيب، أنزل الله سبحانه كلّ اسم في العالم بخيرها وبركتها، واشتقَّ كلّ ما في السموات والأرض من نورها وبهائها، وأنّهم على كثرتهم وتعدّدهم لا يتعدّدون تعدُّدَ الأفراد، ولا يتفاوتون تفاوتَ الأشخاص، وإنّما يدور الأمر هناك مدار المراتب والدرجات، ونزول الاسم من عند هؤلاء إنّما هو بهذا القسم من النزول، وقوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ وكان هذان القسمان من الغيب النسبي الذي هو بعض السموات والأرض، ولذلك قوبل به قوله: ﴿أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾، ليشمل قسمي الغيب، أعني الخارج عن العالم الأرضي والسماوي وغير الخارج عنه)[1].

وينبغي أن يُعلم بأنَّ المراد من الشهود هو التوفّر على كمالات المشهود، فالمعلوم ليس صورة ذهنية، وليس حضوره مجرّد حضور عين شاخصة أمام العالم بها، وإنّما حضور المعلوم بكماله لدى العالم به شهوداً، وهذا هو معنى التحقّق بالشيء الذي يقع في قباله التحقيق الحصولي البرهاني.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١، ص١١٧ـ١١٨.

وعليه فيكون مفاد: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾ هو التحقّق بكمالات تلك الأسماء الوجودية والاتّصاف بها، فالعالم بالشيء شهوداً واجد لكمالاته.

وهنا لنا أن نسأل: كيف حصل ذلك التعليم الشهودي؟

هل كان تعليم آدم بواسطة أو بغير واسطة؟

وجوابه: هو أنه تعلَّم الأسماء بغير واسطة، بدليل سجود الملائكة له أجمعون، فلو كانت الملائكة هي الواسطة في فيض الأسماء عليه لزم أن تكون الملائكة أشرف وجوداً وأعظم كمالاً منه، وهذا ممنوع بقرينة سجودها له، فالأشرف لا يسجد ولا يخضع للشريف، كما أن الفاضل لا يُحكم من قبل المفضول.

كما أن الآية التالية شاهدة على أن الملائكة كانت فاقدة للعلم بتلك الأسماء، وقد جاء الإقرار منها بذلك: ﴿قَالُواْ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الحَكِيمُ﴾ (البقرة: ٣٢)، ولذلك كان المُتعلّم مُستحقّاً لمقام الخلافة بتوفّره على كمال المشهود، في حين إنّ الملائكة نتيجة فقدهم لذلك الكمال الوجودي لم يستحقّوا هذا المقام؛ أمّا المفردة الأُخرى التي ينبغي الوقوف عندها فهي مفردة: (الأسماء)، فما هي تلك الأسماء؟

هنا باللحاظ العرفي الأوّلي يُوجد احتمالان، هما:

الأوّل: أن يكون المراد منها هو أسماء الأشياء، السماء والأرض والماء والهواء والجبال والنبات...الخ.

الثاني: أن يكون المراد منها خصوص أسماء الله الحسنى.

أمّا الأوّل: فلم يُعهد من القرآن أنّه قد جعل للأشياء أسماء، وما ورد في قوله تعالى: ﴿**إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ**﴾ (النجم: ٢٣) دليل على عدم التسمية، فنسبة التسمية واضحة، وهكذا في الآيات الأُخرى التي حملت هذا المضمون، ناهيك عمّا جاء فيها من إنكار صريح، وهو قوله تعالى: (**مَّا أَنزَلَ اللهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ**).

وأمّا الثاني: فهو الصحيح؛ لما يلي، وتقدّمت الإشارة لذلك. قال الطباطبائي: (الخلافة وهي قيام شيء مقام آخر، لا تتمّ إلّا بكون الخليفة حاكياً للمستخلِف في جميع شؤونه الوجودية وآثاره وأحكامه وتدابيره بما هو مستخلَف)[1]. فالمُستخلَف (الخليفة) لابدَّ أن يكون عالماً بشؤون المُستخلِف، ومن شؤون المُستخلِف: أنّه له الأسماء الحسنى؛ لقوله تعالى: ﴿**اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاء الْحُسْنَى**﴾ (طه: ٨)، فالخليفة الحقّ هو الذي يعلم تلك الأسماء شهوداً، وهذا ما لم تعلمه الملائكة، كما عرفت.

بعبارة أُخرى: إنّ هذا الخليفة الحقّ يُمكنه أن يكون مظهراً لأسماء الله الحسنى بمعنى التحقّق بها والتحلّي بكمالاتها.

وفي صورة التحقّق بهذه الأسماء يحصل الإنسان على العلم الجامع الذي لا يعزب عنه شيء، فإنّ كلَّ أمر وجوديٍّ قابع في عالم الإمكان محكومٌ لهذه الأسماء. قال الطباطبائي: (ومن هنا يظهر أنّ الواحد منّا لو رُزق علم الأسماء وعلم الروابط التي بينها وبين الأشياء وما تقضيه

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١، ص١١٥.

أسماؤه تعالى مفردةً ومؤلّفةً علم النظام الكوني بما جرى وبما يجري عليه عن قوانين كلّية منطبقة على جزئياتها واحداً بعد واحد)[١]، فإن قيل بأنَّ جملة من الروايات دلّت على كون المراد من الأسماء هي أسماء الأشياء الخارجية، من قبيل ما روي:

عن أبي العباس عن أبى عبد الله الصادق عليه السلام (سألته عن قول الله: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُـلَّهَا﴾، ماذا علَّمه ؟ قال: **الأرضين والجبال والشعاب والأودية، ثمَّ نظر إلى بساط تحته فقال: وهذا البساط ممَّا علَّمه)**[٢].

وعن الفضل بن عباس عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: (سألته عن قول الله: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُـلَّهَا﴾، ما هي؟ قال: **أسماء الأودية والنبات والشجر والجبال من الأرض)**[٣].

كما أن هنالك روايات أُخرى دلّت على أن الُمراد من الأسماء هي أسماء حججه في الأرض، من قبيل: ما رُوي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: (**إنَّ الله تبارك وتعالى علَّم آدم عليه السلام أسماء حجج الله كلَّها ثمَّ عرضهم ـ وهم أرواح ـ على الملائكة فقال: أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين بأنكم أحقّ بالخلافة في الأرض لتسبيحكم وتقديسكم من آدم عليه السلام، ﴿قَالُواْ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الحَكِيمُ﴾ قال الله تبارك وتعالى: ﴿يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُمْ بِأَسْمَآئِهِمْ﴾ وقفوا على**

---

(١) المصدر السابق: ج٦، ص٢٥٤.

(٢) تفسير العياشي: ج١، ص٣٢، ح١١.

(٣) المصدر السابق: ج١، ص٣٢، ح١٢.

عظيم منزلتهم عند الله تعالى ذكره، فعلموا أنّهم أحقّ بأنّ يكونوا خلفاء الله في أرضه وحججه على بريّته، ثم غيّبهم عن أبصارهم واستعبدهم بولايتهم ومحبّتهم وقال لهم: ﴿أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾)[١].

وفي رواية أُخرى عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام في قول الله عزَّ وجل: ﴿**وَلِلهِ الأَسْمَاء الحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا**﴾، قال: (**نحن والله الأسماء الحسنى التي لا يقبل الله من العباد عملاً إلّا بمعرفتنا**)[٢].

والجواب هو: أنّ هذه الروايات في صورة كونها مُنافية للظهور القرآني ـ سواء أمكن توجيهها أم لم يُمكن ـ فإنّ كيفية التعاطي معها تتّضح من خلال ما نلتزم به في دور الروايات في العملية التفسيرية، فإنَّ الروايات إذا كان مؤدّاها مخالفاً للعقل فهي ساقطة عن الاعتبار، عملاً بروايات العرض على القرآن، التي منها: عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنّه قال: قال: رسول الله صلى الله عليه وآله: «**إنَّ على كلّ حقٍّ حقيقة، وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه**»[٣]. إنّه تشخيص واضح وصريح، وعلاج دقيق للتعاطي مع روايات كهذه.

وعنه عليه السلام أيضاً: «**ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف**»[٤].

---

(١) كمال الدين وتمام النعمة: ص١٤. والآية الأُولى: «البقرة: ٣٢». والآية الثانية بقسميها: «البقرة: ٣٣».
(٢) أُصول الكافي: ج١، ص١٤٣، ح٤ .
(٣) أُصول الكافي: ج ١ ص ٦٩ ح ١.
(٤) المصدر السابق: ج ١ ص ٦٩ ح ٤.

وفي روايات أُخرى جاء التعبير بلزوم ضربه به عرض الجدار[١].

وأمّا إذا كان مؤدّاها غير مخالف للعقل ففي المسألة احتمالان، هما:

١ ـ أن يكون هذا الاختلاف ممّا يُمكن رفعه بتوجيه الرواية لا بتوجيه النصّ القرآني، فإن أمكن هذا كان بها.

٢ ـ عدم إمكان توجيه الرواية بما يُوافق ظهور الآية، وهنا الصحيح في المقام الالتزام بالظاهر القرآني وترك العمل بالرواية.

فإن قلت: ألا يُمكن أن تكون الروايات مُنبّهة إلى خطأ الاستظهار من النصّ القرآني ؟

قلنا: إن كانت الروايات المُخطِّئة لفهمنا للنصّ القرآني وللاستظهار الحاصل لدينا منه قليلة، فإنّها تُترك ولا يُعمل بها، وإن كانت الروايات كثيرة فإنّها سوف تُسقط حجيةَ استظهارنا واستنتاجنا، وتدعونا إلى إعادة قراءة النصّ القرآني مرّة أُخرى، ولكن دون أن نرفع اليد عن أصل حجّية ظهور النصّ القرآني، فإنَّ ظاهر القرآن حُجَّة ولا يمكن رفع اليد عنه، ولعلّ هذا المعنى قريب من قول رسول الله ﷺ: «**ما خالف كتاب الله رُدَّ إلى كتاب الله**»[٢] الذي يُمكن أن نفهم منه أنَّ استظهاراتنا القرآنية لا يجوز أن تتشكَّل خارج القرآن، إمّا بنكتة حاكمية القرآن المطلقة، أو بنكتة

---

(١) يُضرب بها عرض الجدار، ولكن ليس مُطلقاً، وإنّما في صورة كون النصّ القرآني من المحكمات، وأمّا إذا كان النصّ القرآني من المتشابهات فالرواية المخالفة له تكون وجهاً من وجوهه، وإلّا لم يبق معنى لكون القرآن حمَّالاً ذا وجوه.

(٢) من لا يحضره الفقيه، للشيخ الأقدم الصدوق: ج ٣، ص ٤٩٦، ح ٤٧٥١.

مدخليّته في تشكيل ظهوره، ومدخليّته هذه غير ما يتشكَّل من ظهور في ذهن القارئ الذي تدخل في تشكيل ظهوره أُمور كثيرة خارجة عن أصل النصّ.

وبذلك نخلص إلى أنّ الروايات المُخالفة للظاهر القرآني لا تُسقط حجّيتَه البتة، وإنّما تُسقط وتُبطل حجّية استظهار المُستظهر، فإنّ استظهاره ليس بالضرورة أن يكون موافقاً للظاهر القرآني، كما أنّ الاستظهار الجديد ينبغي أن يصدر من النصّ القرآني نفسه أو بمعونة نصّ قرآني آخر، فإنّ القرآن يُفسر بعضه بعضاً[1].

وأمّا إذا لم تكن مخالفةً للظهور القرآني ـ كما هو الحال هنا ـ فلا إشكال في البين.

بل إنّ هذه الروايات تُؤكّد جامعيّته للعلم، وحضور الأشياء لديه، كما في الرواية الأولى، حيث تقول: (ثمَّ نظر إلى بساط تحته فقال: **وهذا البساط ممّا علّمه**)، فإن البساط لا خصوصية له، ولكنه عليه السلام أراد اختصار تفاصيل الأشياء بذكره.

جدير بالذكر أنَّ هذه الروايات سوف يشتدّ انسجامها مع الظهور القرآني بناءً على مباني العرفاء، فإن نسبة الأشياء عندهم إلى الأسماء الإلهية الحسنى هي النسبة بين المظهر والظاهر، فالعلم بالمظهر هو علم بالظاهر.

قال صاحب روح المعاني في ذيل قوله تعالى: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء**

(١) انظر: الفصل الأوّل من الباب الأوّل من الجزء الأوّل من كتاب (منطق فهم القرآن)، تحت عنوان: (موقفنا من الدور الروائي في العملية التفسيرية).

كُـلَّهَا﴾: (ولهذا كان ﷺ أفضل خلق الله تعالى على الإطلاق، بل هو الخليفة على الحقيقة في السبع الطباق، وليس هذا بالبعيد، ولم تزل تلك الخلافة في الإنسان الكامل إلى قيام الساعة وساعة القيام، بل متى فارق الإنسان العالم مات العالم، لأنّه الروح التي بها قوامه، فهو العماد المعنوي للسماء قبل الأرض، والدار الدنيا جارحة من جوارح جسد العالم الذي الإنسان الكامل روحه، ولما كان هذا الاسم الجامع قابل الحضرتين بذاته صحّت له الخلافة وتدبير العالم، والله سبحانه الفعّال لما يُريد ولا فاعل على الحقيقة سواه، وفي المقام ضيق، والمنكرون كثيرون)[١].

وهذا المعنى موافق للمروي عن جابر عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: (قلت: لأيِّ شيء يُحتاج إلى النبيّ والإمام؟ فقال: **لبقاء العالم على صلاحه، وذلك أنَّ الله عزّ وجلّ يرفع العذاب عن أهل الأرض إذا كان فيها نبيّ أو إمام**)[٢]، وهو الموافق للمستفيض: **لولا الحجّة لساخت الأرض بأهلها.**

فتلخّص ممَّا تقدَّم أنَّ هذا المتعلّم والحائز على كمالات الأسماء الحسنى علمه شهودي وليس حصولياً، وأنّ هذا التعليم قد حصل له من الله تعالى مُباشرة بلا واسطة، فهو الخليفة الأوّل لله تعالى وهو الصادر الأوّل، إذ لا معنى أن يتعلّم بلا واسطة ولا يكون هو الصادر الأوّل، كما أنّه لا معنى أن يتعلّم بواسطة ويكون هو الصادر الأوّل، ولذا فهو الخليفة والصادر

---

(١) انظر: روح المعاني، للآلوسي: ج١، ص٢٢٠.

وفي ذيل قول الآلوسي علّق السيّد الأستاذ قائلاً: بأنَّ هذا الإنكار غير مُقتصر على مذاهب مدرسة الصحابة، وإنّما هنالك من الشيعة من يُنكر ذلك!

(٢) بحار الأنوار: ج٢٣، ص١٩، ح١٤.

الأوّل والمظهر الأتمّ لجميع الأسماء الحسنى، وحيث إنّ العالم بأسره محكوم للأسماء الحسنى فهو ـ أي: العالم الإمكاني ـ بجميع شراشره محكوم له ساجد إليه، وبذلك يكون هو الواسطة بالفيض للملائكة فضلاً عمّن سواها، فالخلق بأسره أُمّي في معارفه ولا سبيل له أمامه سواه، وصدق الله العلي العظيم القائل في كتابه المجيد: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ**﴾ (الجمعة: ٢).

أمّا المُفردة الأخيرة التي وقع فيها خلاف كبير فهي كلمة: (آدم)، فمن هو آدم المقصود بالآية؟

وقبل الإجابة عن ذلك، لابدّ من التذكير بأنّ "آدم" المراد تحديد هويّته ومصداقه لابدَّ أن يكون حائزاً على تلك الشروط الآنفة الذكر، والتي أهّلته أن يكون خليفة الله المطلق.

هنا لو طالعنا الروايات سوف نجد مضامين كثيرة تُؤكّد أنّ الصادر الأوّل والعالم الأوّل والشاهد الأوّل متعلّق بالرسول الأكرم ﷺ، قال جابر بن عبدالله الأنصاري: (قلت لرسول الله ﷺ: أوّل شيء خلق الله تعالى ما هو؟ فقال: **نور نبيّك يا جابر، خلقه الله ثم خلق منه كلّ خير**)[1]، وعنه أيضاً، قال: قال رسول الله ﷺ: (**أوّل ما خلق الله نوري، ابتدعه من نوره، واشتقّه من جلال عظمته**)[2]، فقد عبَّرت الروايتان بالنور، ولم

---

(١) بحار الأنوار: ج١٥، ص٢٤، ح٤٣.

(٢) المصدر نفسه: ح٤٤.

تقولا: نبيّك[1]؛ فالصادر الأوّل هو نور النبيّ محمّد ﷺ، ثمّ خلق الله تعالى من هذا النور كلَّ خير، فهو الأوحد المخلوق بلا واسطة، وما سواه مخلوق بواسطة.

وفي رواية أُخرى عظيمة المضامين، عن أبي ذر الغفاري عن النبيّ ﷺ في خبر طويل في وصف المعراج ساقه إلى أن قال ﷺ: (**قلت: يا ملائكة ربي هل تعرفونا حقَّ معرفتنا؟ فقالوا: يا نبيَّ الله وكيف لا نعرفكم وأنتم أوّل ما خلق الله؟ خلقكم أشباح نورٍ من نوره في نورٍ من سناء عزّه، ومن سناء ملكه، ومن نور وجهه الكريم، وجعل لكم مقاعد في ملكوت سلطانه، وعرشه على الماء قبل أن تكون السماء مبنيّة، والأرض مدحيّة، ثمَّ خلق السماوات والأرض في ستة أيّام، ثمَّ رفع العرش إلى السماء السابعة فاستوى على عرشه وأنتم أمام عرشه تسبّحون وتقدّسون وتكبّرون، ثم خلق الملائكة من بدء ما أراد من أنوار شتّى، وكنّا نمرّ بكم وأنتم تسبّحون وتحمدون وتهلّلون وتكبّرون وتمجّدون وتقدّسون، فنسبّح ونقدّس ونمجّد ونكبّر ونهلّل بتسبيحكم وتحميدكم وتهليلكم وتكبيركم وتقديسكم وتمجيدكم، فما أنزل من الله فإليكم، وما صعد إلى الله فمن عندكم، فلِمَ لا نعرفكم؟**)[2].

---

(١) هاتان الروايتان لم تردا في كتبنا الحديثية إلّا في كتاب البحار، وبحسب التتبّع وجدنا الرواية الأولى مرويّة في الأصل في بعض كتب مدرسة الصحابة بسند ضعيف؛ ولكنها ولاحقتها من حيث المضمون مقبولتان، وقد أثبتنا ذلك في تحقيق خاصّ بالصادر الأوّل نرجو أن نوفّق لنشره. (منه دام ظلّه).

(٢) المصدر السابق: ج١٥، ص٨، ح٨.

فهذه الرواية تُثبت أموراً ثلاثة، هي:

الأوّل: مكانة أئمّة أهل البيت عليهم السلام جميعاً، فهي لا تختصّ برسول الله صلى الله عليه وآله.

الثاني: أنّها تُثبت هذه الحقيقة الكونية التكوينية في أصل الخلق، حيث إنَّ وجود الملائكة كان في طول وجود الرسول والعترة الطاهرة عليهم السلام **(ثمَّ خلق الملائكة من بدء ما أراد من أنوار شتّى)**، وبخلاف هذا ما هو معروف عند المسلمين عامّة في ثقافتهم الدينية الذين يرون تقدُّمَ الملائكة على الرسول وعترته وجوداً، فتكون الملائكة هي الصادر الأوّل، وهو كما ترى، وقد اتّضح لك الأمر.

الثالث: أنّهم وحدهم الواسطة في الفيض على الخلق أجمعين **(فما أنزل من الله فإليكم، وما صعد إلى الله فمن عندكم)**، والآخرون أوانٍ مُغترفة **(فنسبّح ونقدّس ونمجّد ونكبّر ونهلّل بتسبيحكم وتحميدكم وتهليلكم وتكبيركم وتقديسكم وتمجيدكم)** فما أُخذ عنهم فهو العلم، وما أُخذ عمّن سواهم فهو الجهل محضاً.

وروي في ذلك عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال لسلمة بن كهيل والحكم بن عتيبة: **(شرِّقا وغرِّبا لن تجدا علماً صحيحاً إلّا شيئاً يخرج من عندنا أهل البيت)**[1].

واعلم بأنّهم عليهم السلام لهم الاختيار في ذلك، إن شاؤوا منحوا وإن شاؤوا منعوا، فعن الوشاء قال: (سألت الرضا عليه السلام فقلت له: جُعلت فداك **﴿فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾**؟ فقال: **نحن أهل الذكر ونحن**

---

(١) بصائر الدرجات الكبرى، للصفار: ص٣٠، ح٤.

المسؤولون. قلت: فأنتم المسؤولون ونحن السائلون؟ قال: **نعم**. قلت: حقّاً علينا أن نسألكم؟ قال: **نعم**. قلت: حقّاً عليكم أن تجيبونا؟ قال: **لا، ذاك إلينا إن شئنا فعلنا وإن شئنا لم نفعل، أما تسمع قول الله تبارك وتعالى: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾**)[١].

فالعلم والدين منهم وإليهم، ولا ينبغي أن يكون ذلك لغيرهم، وأنّى لغيرهم ذلك، فعن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: (**فلما أراد الله أن يخلق الخلق نثرهم بين يديه فقال لهم: من ربُّكم؟ فأوّلُ من نطق: رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام والأئمّة صلوات الله عليهم فقالوا: أنت ربُّنا، فحمَّلهم العلمَ والدين، ثم قال للملائكة: هؤلاء حملةُ ديني وعلمي وأُمنائي في خلقي وهم المسؤولون، ثم قال لبنيّ آدم: أقرّوا لله بالربوبية ولهؤلاء النفر بالولاية والطاعة، فقالوا: نعم ربّنا أقررنا**)[٢].

ومن هنا سوف تفهم بوضوح معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله: (**من عرَفنا فقد عرَف الله، ومن أنكَرنا فقد أنكرَ الله عزّ وجلّ**)[٣].

ولا ينبغي التشكيك بهذه المضامين العظيمة؛ قال الطباطبائي: (أقول: والأخبار في هذه المعاني كثيرة متضافرة، وأنت إذا أجلت نظرة التأمّل والإمعان فيها وجدتها شواهد على ما قدّمناه، وسيجيء شطر من الكلام في بعضها. وإيّاك أن ترمي أمثال هذه الأحاديث الشريفة المأثورة عن

---

(١) أُصول الكافي: ج١ ص٢١٠ ح٣. والآية الأُولى: النحل: ٤٣، والثانية: ص: ٣٩.

(٢) المصدر نفسه: ج١، ص١٣٢، ح٧.

(٣) أمالي الصدوق: ص٧٥٤، ح٦.

معادن العلم ومنابع الحكمة بأنها من اختلاقات المتصوّفة وأوهامهم فللخلقة أسرار)[١].

وبذلك نخلص إلى أنّ المراد من آدم في قوله تعالى: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا**﴾ هو الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، وحقيقته العظمى التي استحقّت سجود الملائكة له، فهو السابق وجوداً والأتمّ كمالاً، وهذه الحقيقة المحمدية العظمى هي كماله أصالةً وهي كمال العترة الطاهرة عليهم السلام بضميمة فاطمة الزهراء عليها السلام وراثةً.

وما آدم أبو البشر عليه السلام إلّا وجود متأخّر وكمال لاحق، فما كان السجود له حقيقة، وإنّما هو صورة حكت تلك الحقيقة التي خرّ لها الجميع سُجّداً.

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (...**يا علي لو لا نحن ما خلق الله آدم ولا حوّاء، ولا الجنّة ولا النار، ولا السماء ولا الأرض، وكيف لا نكون أفضل من الملائكة وقد سبقناهم إلى التوحيد ومعرفة ربّنا عزّ وجلّ وتسبيحه وتقديسه وتهليله لأنّ أوّل ما خلق الله عزّ وجلّ أرواحَنا، فأنطقنا بتوحيده وتمجيده، ثم خلق الملائكة فلما شاهدوا أرواحنا نوراً واحداً استعظموا أُمورنا، فسبّحْنا لتعلَم الملائكةُ أنّا خلقٌ مخلوقون، وأنه منزّه عن صفاتنا، فسبَّحتِ الملائكة لتسبيحنا ونزَّهَته عن صفاتنا، فلما شاهدوا عِظَمَ شأنِنا هلَّلنا لتعلمَ الملائكةُ أن لا إله إلّا الله وأنّا عبيدٌ ولسنا بآلهة يجب أن نعبدَ معه أو دونَه. فقالوا: لا إله إلّا الله ... فبنا اهتَدَوا إلى معرفة [توحيد] الله**

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١، ص١٢١.

تعالى وتسبيحه وتهليله وتحميده، ثمَّ إنّ الله تعالى خلق آدم عليه السلام وأودَعَنا صُلبه وأمر الملائكة بالسجود له تعظيماً لنا وإكراماً، وكان سجودُهم لله عز وجل عبوديةً ولآدم إكراماً وطاعةً لكوننا في صلبه...)[1].

وحيث إنّ الرسول الأكرم هو التجلِّي الأعظم والأتمّ والأكمل للاسم الأعظم أصالةً، وبتبعه عترته الطاهرة وراثةً، فذلك يعني أنّه صلى الله عليه وآله هو الإنسان الكامل الحاكم بكماله على كمال الآخرين، فيكون قد تجلَّت فيه الحقيقة الكبروية المسمَّاة بالحقيقة المحمدية والاسم الأعظم والإنسان الكامل، فهو صلى الله عليه وآله ذلك كلّه[2]، فهو الهبة الإلهية العظمى التي عبَّر عنها القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ**﴾ (الأنبياء: ١٠٧).

ومن كان هذا مقامه يُعرف ما هو دوره في الوجود الإمكاني بأسره، وقد مرَّت بنا الكلمة الجليلة للعلّامة الآلوسي في تشخيصه لوظيفة الإنسان الكامل ودوره في حفظ عالم التكوين، حيث يقول: (ولم تزل

---

(١) كمال الدين وتمام النعمة: ص٢٥٤، ح٤ .

(٢) بل هو صلى الله عليه وآله القلَم المُشار إليه بقوله تعالى: ﴿**ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ**﴾. القلم: ١، وهو الماء المُشار إليه بقوله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا مِنَ المَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ**﴾. الأنبياء: ٣٠، الموافق لقوله صلى الله عليه وآله عندما سأله جابر بن عبد الله الأنصاري: أوّل شيء خلق الله تعالى ما هو؟ فقال: **نور نبيّك يا جابر، خلقه الله ثم خلق منه كلَّ خير.** «بحار الأنوار: ج١٥ص٢٤، ح٤٣»، وهو الصادر الأوّل والواسطة الأُولى في الفيض، وبذلك صار سيّداً على الأنبياء والمرسلين عليهم السلام كافّة، فيكون سيّداً للخلق بأسره من باب أَولى، وللسيادة لوازم كثيرة يجب مراعاتها، ومن خرج عنها كان آبقاً.

تلك الخلافة في الإنسان الكامل إلى قيام الساعة وساعة القيام، بل متى فارق هذا الإنسان العالم مات العالم لأنّه الروح الذي به قوامه، فهو العماد المعنوي للسماء، والدار الدُّنيا جارحة من جوارح جسد العالم الذي الإنسان روحه)(١)؛ ومن الواضح بأنَّ هذه الكلمة القيِّمة لا تنسجم إلّا مع مباني مدرسة أهل البيت القائلين بضرورة وجود إمام معصوم يُحفظ به الوجود الإمكاني، وأنَّ هذا العالم بدونه سوف يسيخ بأهله(٢)، وهذه الحقيقة التي لا مناص من القبول بها والالتزام بجميع لوازمها، والتي من أهمّ لوازمها الإقرار بوجود إمام معصوم حيّ يُرزق، وإلّا كما عبَّر الآلوسي: مات العالم لأنّه الروح الذي به قوامه، لأنّه العماد المعنوي للسماء، والدار الدُّنيا جارحة من جوارح جسد العالم الذي الإنسان روحه.

جدير بالذكر أنّنا كنّا قد تعرَّضنا في دراسة تخصّصية أكثر تفصيلاً لموضوعة الأسماء الحسنى، بيـنّـَّا فيها هويّة الأسماء وسعتها ونظام التدبير والحاكمية فيها، ثم تعرّضنا للتجلّيات الكبروية للأسماء عموماً وللاسم الأعظم بشكل خاصّ، حيث أثبتنا أنَّ النبيّ الأكرم ﷺ والعترة الطاهرة من أهل بيته عليهم السلام هم التجلِّي الأتمّ للاسم الأعظم(٣).

---

(١) روح المعاني: ج١، ص٢٢٠ـ٢٢١.

(٢) من هنا ذهب بعض الأعلام المعاصرين إلى أنّ الآلوسي يلتزم بالكثير من مباني مدرسة أهل البيت، ممَّا يجعله في مدرستهم وحوزتهم، ولا ريب بأنَّ هنالك كلمات له أكثر وضوحاً في هذا القرب والانسجام، ولكنه في الكثير منها لا يُصرِّح لأسباب كان هو يُقدِّرها جيّداً.

(٣) انظر: التوحيد (بحوث في مراتبه ومعطياته) للسيّد كمال الحيدري: ج٢، ص٣٦٣.

الفصل الثاني

المثل في النصّ القرآني

- سؤالان مفصليان
- طرق بلوغ الحقيقة
- الأوّل: الطريق العامّ
- الثاني: الطريق الخاصّ
- الثالث: الطريق الأخصّ
- تقسيمات الأمثال وتنوّعها
- الرمزية والمثل في آية السجود
- عود على بدء
- نماذج أُخرى للمثلين العرضي والطولي
- أهداف ضرب الأمثال
- الهدف الأوّل: التذكير والتذكّر
- الهدف الثاني: الدعوة إلى التفكّر
- الهدف الثالث: بيان هويّة المتّعظ والعامل بالمثل
- الهدف الرابع: الدعوة إلى أصل التأمّل في ضرب المثل

- الهدف الخامس: التنبيه والترشيد لما هو أصحّ وأفضل
- الهدف السادس: بيان كون العمل والتقوى هما ميزان التعاطي
- الهدف السابع: بيان أهمّية الإنفاق في سبيل الله
- الهدف الثامن: بيان الخسّة والضعة التي قد يكون عليها الإنسان
- الهدف التاسع: بيان حقيقة الكفر، ونتائجه، وولاية الكافر
- الهدف العاشر: بيان نتيجة خلوّ العلم من العمل
- الهدف الحادي عشر: بيان لطيف خلقه وعجيب صنعه
- الهدف الثاني عشر: أهداف مشتركة
- علاقة الأمثال بالهدف القرآني
- مثل أهل البيت عليهم السلام في القرآن

إنَّ القرآن الكريم له مراتب وجودية سابقة على وجوده اللفظي المعلوم لدينا، فله مرتبة وجودية معرفية مثالية ملكوتية، ومرتبة أُخرى أشرف من المثالية وهي المرتبة العقلية الجبروتية، ومرتبة أعلائية وهي وجوده في مقام الواحدية، بحسب اصطلاح العرفاء.

إنَّ كلّ مرتبة لاحقة من هذه المراتب الأربع هي ظلّ للسابقة، كما أنَّ السابقة حقيقة للّاحقة، فكلّ عالم له لباسه الخاصّ به، ولا يخفى بأنَّ أسبق المراتب هي وجوده في مقام الواحدية، وأدنى مراتبه هي في مقام اللفظ، وتدور معارفه الإلهية بين هذين الطرفين، فما كان في مقام اللفظ يُعلم بواسطة التفسير، والذي قد يُعبَّر عنه أيضاً بالحصول؛ وما كان فوق مقام اللفظ فيُعرف بالتأويل وفقاً لمراتبه الثلاث، المسمّاة بالإشارة واللطائف والحقائق، والذي قد يُعبَّر عنه أيضاً بالحضور[1].

إنَّ القرآن بصفته شيئاً، لابدَّ أن تكون له خزائن خاصّة به وفقاً للقاعدة القرآنية: ﴿**وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ**﴾ (الحجر: ٢١)، وهذه الخزائنية تشتمل على إشارات القرآن ولطائفه وحقائقه، وقد ورد هذا التشطير المعارفي في روايات أهل البيت (سلام الله عليهم)، فعن الإمام الحسين عليه السلام أنّه قال: (**كتاب الله عزّ وجلّ على**

---

(١) انظر: منق فهم القرآن: ج٢ الباب الثاني الخاصّ بالتفسيره. وأيضاً: ج٣ الباب الثالث الخاصّ بالتأويل.

أربعة أشياء: على العبارة، والإشارة، واللطائف، والحقائق. فالعبارة للعوام، والإشارة للخواصّ، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء)[1].

هذا هو الإثبات القرآني العامّ لوجود حقيقة للقرآن وراء وجوده اللفظي سمّاها بالخزائن، وأما الإثبات القرآني الخاصّ فهو قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾ (الحجر: ٢١)، فهو في أُمّ الكتاب له مرتبة أشرف وأعظم عبّر عنها بأنه (**لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ**)، وفي الواقعة: ﴿**إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ * لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ**﴾ (الواقعة : ٧٧ـ ٧٩)، فالمكنون مرتبة رفيعة، ولِرِفعتها لا يمسّها إلّا المطهَّرون.

سؤالان مفصليان

هنا ينبغي أن نُثير سؤالين مفصليين في تحصيل المعارف القرآنية، وهما:

١. إذا فرغنا من أن للقرآن حقيقة واحدة، فهذه الحقيقة بحسب تنزّلاتها الوجودية تمرّ في نشآت مراتب وجودية متعدّدة ـ عالم الصقع الربوبي (مقام الواحدية)، عالم العقل، عالم الملكوت، عالم الملك ـ فهل لباسها الوجودي في تلك النشآت واحد أو مُتعدّد؟

أي: إذا كان هو في عالمنا وجوداً لفظياً فهل هو كذلك في عالم المثال والعقل والصقع الربوبي؟ وبمضمون آخر: إذا كان تحصيل معارف القرآن في عالمنا المادّي حصولياً فهل هو كذلك في عوالمه السابقة؟

---

(١) بحار الأنوار: ج٨٩، ص٢٠، ح١٨.

٢. وهو مُبتنٍ على الالتزام بكون تلك الحقيقة القرآنية الواحدة لها ألبسة مُختلفة بحسب العالم الذي تحلّ فيه، وبالتالي لا يُمكن تحصيل معارف القرآن في العوالم السابقة حصولياً، وإنّما لابدّ من طرق أُخرى تنسجم مع تلك العوالم، بحيث يحمل كلّ طريق منها أبجدية العالم الذي تحلّ فيه.

أمّا السؤال فهو: هل يُمكننا ونحن نعيش في عالم المادّة ـ الذي وصلنا من القرآن فيه مرتبته اللفظية ـ أن نقف على تلك المعارف المثالية العالية والعقلية العُليا، والواحدية الأعلى؟

أمّا الأوّل، فجوابه: إنها حقيقة واحدة تأخذ في كلّ عالم تحلّ فيه لباساً خاصّاً بها، وبعبارة علمية أدقّ: إنها في غير عالمها الأوّل تكون ظلّية ورقيقة من ذلك الأصل المُنزّل، ففي العقل هي ظلّ ورقيقة لأصل الحقيقة، وفي المثال هي ظلّ ورقيقة ممّا هي عليه في عالم العقل، وفي عالم الملك والمادّة هي ظلّ ورقيقة ممّا هي عليه في عالم المثال، فتكون في عالمنا هذا هي ظلّ ظلّ الظلّ[(١)].

وهذه الحقيقة تُعتبر قاعدة مُستدلاً عليها عقلياً وتجريبياً، أمّا عقلياً فذلك موكول إلى فلسفة الحكمة المتعالية، وأمّا تجريبياً فهي من قبيل ما نُشاهده في الرؤى والأحلام، فالأعيان الملكية ترتدي لباساً آخر في عالم

(١) إنَّ هذه الظلّيات الثلاث للحقيقة الواحدة جاءت في الكلمة الخالدة للإمام الحسين عليه السلام الآنفة الذكر، والتي تنسجم تماماً مع هذا التقسيم المنهجي، حيث قسَّم كتاب الله عزّ وجلّ على أربعة أشياء: العبارة، والإشارة، واللطائف، والحقائق. (منه دام ظله).

المثال، وقريب منك ما رآه يُوسف الصدّيق عليه السلام، حيث رأى والديه شمساً وقمراً وإخوته كواكب ساجدة له[١].

وأمّا جواب السؤال الثاني: فالصحيح هو أنّنا يُمكننا ذلك، ولكن بطرق أُخرى وبأبجديّات أُخرى هي غير طريق وأبجديّة العلوم الحصولية البتّة، فكلّ عالم له طريقه ولغته وأبجديّته الخاصّة به، ومن هنا نفهم لماذا لا يمسّ حقيقته إلّا المطهّرون، لأنّهم عليهم السلام حازوا على تلك اللغة وجازوا ذلك الطرق، ومن هنا نفهم لماذا المطهّرون وحدهم هم خُزّان وحي الله وعيبة علمه، ولماذا هم عيش العلم وموت الجهل، ولماذا هم وحدهم لن يُخرجونا من هدى ولن يعيدونا إلى ردى، ولماذا هم وحدهم الفلك الجارية في اللجج الغامرة، يأمن من ركبها، ويغرق من تركها، المتقدّم لهم مارق، والمتأخّر عنهم زاهق، واللازم لهم لاحق[٢].

فالكتاب المكنون لا تتيسّر قراءته إلّا لمن عرف أبجدية ذلك العالم، وبهذا سوف تنجلي الغبرة عن قول الإمام الصادق عليه السلام: (**ويحك يا قتادة**

---

(١) هذا مثال قرآني جليل، ولكن الأقرب منه رؤيا رسول الله صلى الله عليه وآله المحكي عنها في القرآن بقوله تعالى: ﴿**... وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ المَلْعُونَةَ فِي القُرْآنِ...**﴾. (الإسراء: ٦٠). حيث رأى صلى الله عليه وآله في منامه بني أُمية وهم ينزون على منبره نزو القردة، فاغتمّ لذلك وما استجمع ضاحكاً من يومئذٍ حتى رحل إلى ربّه وهو مغموم بذلك. انظر: تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن): ج١٠، ص٢٨٣.

(٢) من أدعية الإمام السجّاد عليه السلام في شهر شعبان. انظر: مصباح المتهجّد، للطوسي: ص٤٥. وجميع المضامين السابقة واردة في روايات مُعتبرة.

إنّما يعرف القرآن من خوطب به)[١]، أي لا يعرف حقيقة القرآن في عوالمه الأربعة إلّا من خوطب به[٢]، فإن حُزْنا كمالات تلك العوالم نُخاطَب بالقرآن عياناً.

وبهذا سوف تنجلي الغبرة عن كلمة إمام الكلام علي عليه السلام، حيث يقول: (**تجلّى الله سبحانه في كتابه**)[٣]، أو كلمة صادق أهل البيت عليه السلام: (**لقد تجلّى الله لخلقه في كلامه ولكن لا يبصرون**)[٤].

---

(١) الفروع من الكافي، للكليني: ج٨، ص ٣١٢، ح٤٨٥.

(٢) هنالك وجوه أُخرى للحديث، منها: إنَّ للنصّ القرآني علاقة وثيقة بالمحكم والمتشابه، بل هو المحكم والمتشابه بعينه، والنكتة في ذلك هو أنّ القرآن قد وصف نفسه بأنّه كلّه مُحكم؛ لقوله تعالى: ﴿**الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ**﴾ (هود:١)؛ ومن الواضح أنَّ إحكامه كلّياً إنّما بلحاظ قراءة المعصوم عليه السلام، وهذا المعنى يُفسّر لنا المراد من (**إنّما يعرف القرآن من خوطب به**)؛ كما أنَّ القرآن كلّه مُتشابه؛ لقوله تعالى: ﴿**اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُّتَشَابِهاً مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ...**﴾ (الزمر: ٢٣)، وهو مُتشابه كلّه بلحاظ القارئ غير المُتخصّص.

ولعلّ ما ورد في هذا الخبر (**إنّما يعرف القرآن من خوطب به**) فيه إشارة إلى موضوعة الأوتاد ووظائفها المعرفية والعملية، فمع عدم الوقوف على الأوتاد بصورة دقيقة، سيؤول الأمر إلى النطق بالجهالات والتفسير بالرأي. (منه دام ظلّه).

انظر: منطق فهم القرآن: ج ١ ص ٢٠٠؛ تحت عنوان: علاقة النصّ بالمحكم والمُتشابه؛ و: ج٢، ص٥٢٥؛ تحت عنوان: تاسعاً: وظائف أُخرى للأوتاد القرآنية.

(٣) الفروع من الكافي: ج٨، ص٢٨٦، ح٥٨٦.

(٤) وفي رواية أخرى: (**ولكنّهم لا يبصرون**). انظر: عوالي اللآلي: ج٤، ص١١٦، ح

إنَّ تلك الحقيقة الكبرى للقرآن في عوالم ما قبل عالم الملك لها نشآت علوية هي فوق الألفاظ واللغات، عصيّة عن إدراكها بسراج العقل، ولا يبقى سوى الهجرة من حاكمية هذا العالم إلى حاكمية أُخرى تهبنا العين الباصرة والبصيرة الثاقبة، وتُنعم القلبَ بأمن المعرفة الحقّة وبطمأنينة الشهود الصادق.

طرق بلوغ الحقيقة

إلى هنا يكون قد اتّضح لدينا بأنَّ للقرآن مراتب معرفية وجودية منبسطة على العوالم الأربعة، وأنَّ كلّ مرتبة لها أبجديتها الخاصّة بها، وأنَّ تلك المراتب يُمكن الوصول إليها ولكن ليس بآلية الحصول، وأن تلك الحقيقة الكبروية العظمى مُستدلّ عليها عقلياً وتجريبياً.

إذا اتّضح ذلك نعود لأصل المقصد فنسأل: إنّ تلك الحقيقة الكبرى إذا أراد الله تعالى التعبير عنها أو إيصالها لنا، ونحن في العدوة الدنيا وهي في العدوة القصوى[1] فكيف يتمّ ذلك؟ هنا تُوجد أمامنا ثلاثة طُرق، وهي:

الأوّل: الطريق العامّ

وهو طريق الأمثلة والتمثيل؛ قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا**

---

١٨١. وأيضاً: بحار الأنوار: ج٨٩، ص١٠٧.

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**إِذْ أَنتُم بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُم بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى**﴾ «الأنفال: ٤٢».

الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (الزمر: ٢٧)، و﴿**وَكُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ الْأَمْثَالَ ...**﴾ (الفرقان: ٣٩)، وما ذلك إلّا رعاية منه تعالى لمقدار فهمنا وعلمنا، وهذا ما يُفسّر لنا قول الإمام الصادق عليه السلام: (**ما كلّم رسول الله** صلى الله عليه وآله **العباد بكنه عقله قطّ. قال رسول الله** صلى الله عليه وآله: **إنا معاشر الأنبياء أُمرنا أن نُكلِّم الناس على قدر عقولهم**)[1]، وهذه الرعاية والرفق والعناية تبعاً للحقيقة القرآنية المستفادة من قوله تعالى: ﴿**أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رَّابِياً وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاء حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاء وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ**﴾ (الرعد: ١٧).

الثاني: الطريق الخاصّ

وهو طريق العناية بأوليائه الذين زكّوا أنفسهم، وخلّفوا الأنا وراء ظهورهم، وهو طريق يُمكن نيله، ولكن بشرطها وشروطها.

الثالث: الطريق الأخصّ

وهو الطريق الموقوف على أهل العصمة عليهم السلام لا غير، المعبَّر عنهم بالمُطهَّرين في قوله تعالى: ﴿**لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا المُطَهَّرُونَ**﴾ (الواقعة: ٧٩).

من هنا نجد أنفسنا مُلزَمين بتناول الطريق العامّ وبيان خصوصياته، تتميماً لأصل البحث، وتعميماً للفائدة، فهو الطريق الذي خُوطب به الجميع.

---

(١) أُصول الكافي: ج١، ص٢٣، ح١٥.

تقسيمات الأمثال وتنوّعها

للأمثال القرآنية نوعان هما المثل العرضي والمثل الطولي، فإذا كان المثل يعقد نوع مقارنة بين أمرين أو جهتين فهو مثل عرضي، من قبيل قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً رَجُلاً فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلاً سَلَماً لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلاً الحَمْدُ لِله بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الزمر: ٢٩)، والشكس ـ بالفتح فالكسر ـ سيّئ الخُلق، وقوله: شركاء متشاكسون أي متشاجرون لشكاسة خلقهم...)[١].

إنَّ هذه الآية تعقد مقارنة بين عبد له ربّ واحد يأتمر بأمره وينتهي بنهيه وبين عبد آخر له عدّة أرباب يختلفون في أوامرهم ونواهيهم، فهل يستوي هذان الرجلان؟ كلا لا يستويان مثلاً، فالأوّل جمع وإثمار والآخر شتات وبوار؛ هذا هو المثل العرضي، وله في القرآن الكريم موارد أُخرى كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٢).

وأما المثل الطولي فيُراد به أن الحقيقة القرآنية هي في عالمها شيء ولكنها عندما تأتي إلى عالمنا تصبح شيئاً آخر، فالحقيقة في عالمنا تأتي بصورة مثل، وهذا المثل يقع في طول تلك الحقيقة، فالمثل هنا أشبه بمرآة قد انطبعت فيها صورة الحقيقة، فهي تُريك الحقيقة ولكن بوجود آخر، وأمّا الحقيقة نفسها فتحتاج إلى طريق آخر لمعاينتها والتحقّق بها.

وهذا النوع من الأمثال قد يأتي بأُسلوب القصّة، فالقصّة لها حقيقة

---

(١) مفردات ألفاظ القرآن: ص٢٦٦.

وواقعية، فهي ليست مجرّد أُقصوصة يُراد منها الوعظ والنصيحة أو التسلية والمتعة، فتلك من أهداف القصّة وليست القصّة نفسها.

نعم، القصص الأدبية التي تُكتب وتُؤلّف ليست لها خلفية انطلقت منها غير خيال كاتبها، وأمّا القصّة القرآنية فإنّها تنطلق من واقعيةٍ عسُر علينا تلقّيها وفهمها كما هي، فآل الأمر إلى أن تُضرب لنا على هيئة مثل أو قصّة أو ما شابه ذلك، وهذا التمثيل الطولي من حسن صنيعه بنا سبحانه؛ لنستشرف من خلاله بعض ملامح الحقيقة وننطلق باتّجاهها.

ولكن هذا التمثيل الطولي بالأُسلوب القصصي لا يستلزم واقعية جمع القصص القرآنية، بعبارة أُخرى: ليست جميع القصص القرآنية قد أُريد بها الحكاية عن حقيقة وواقعية لها عالمها الخاصّ بها؛ فتنزلّت لنا بهذا النمط من الأمثال الطولية، وإنّما نُريد القول بأنّ هنالك جملة من الحقائق والواقعيات مُثـِّلت لنا بأُسلوب القصّة، فمثلُ هذه القصص تنمّ عن حقائق وواقعيات خاصّة بها.

قال الطباطبائي: (إنَّ الله تكلَّم مع الناس في دعوتهم وإرشادهم بلسان أنفسهم؛ وجرى في مخاطباته إيّاهم وبياناته لهم مجرى العقول الاجتماعية، وتمسّك بالأصول والقوانين الدائرة في عالم العبودية والمولوية، فعدّ نفسه مولى والناس عبيداً والأنبياء رسلاً إليهم، وواصلهم بالأمر والنهي والبعث والزجر، والتبشير والإنذار، والوعد والوعيد، وسائر ما يلحق بهذا الطريق من عذاب ومغفرة وغير ذلك. وهذه طريقة القرآن الكريم في تكليمه للناس، فهو يصرّح أنَّ الأمر أعظم ممَّا يتوهّمه

الناس أو يخيّل إليهم[١]، غير أنه شيء لا تَسَعُه حواصلهم، وحقائق لا تحيط بها أفهامهم، ولذلك نُزّل منزلة قريبة من أفق إدراكهم لينالوا ما شاء الله أن ينالوه من تأويل هذا الكتاب العزيز، كما قال تعالى: (**حم * وَالْكِتَابِ المُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ**) (الزخرف: ١ـ٤)، فالقرآن الكريم يعتمد في خصوصيات ما نبّأ به من أحكام الجزاء وما يرتبط بها...[٢]، فجعل ألفاظه عربية لكي تفهم الأمّة، ولكنه شيء آخر وحقيقة أُخرى.

وعليه فما نقرؤه ونعقله من القرآن أمر (هو من القرآن بمنزلة الروح من الجسد، وهو الذي تعتمد وتتّكئ عليه معارف القرآن المنزّل ومضامينه، وليس هو من سنخ الألفاظ المفرّقة المقطّعة ولا المعاني المدلول عليها بها)[٣]، وهذا ما يُسمّيه قدس سره بتأويل القرآن لانطباق أوصافه ونعوته عليه؛ ممَّا يعني أنَّ هنالك نسبة بين التأويل وبين المعارف والمقاصد المبيّنة، وهي نسبة الممثَّل إلى المثال، وأنّ جميع المعارف القرآنية أمثال مضروبة للتأويل عند الله سبحانه وتعالى.

---

(١) وقريب من ذلك سؤال الطفل أباه: ما هو الله؟ فبماذا يُجيبه غير أن يقول له: إنّه هو الذي يُعطينا الغذاء والماء والهواء، ولكن هذا عطاؤه وليس هو، فهو الحقيقة التي لا تُدركها العقول، فالأب كان مُضطراً للتمثيل بذلك حتى يُفهم ولده بقدر سعته، والكلام هو الكلام فيما بين الله ـ وهو المولى ـ وبين البشر، وهم عبيده. (منه دام ظله).

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص١٧٥.

(٣) المصدر السابق: ج٣، ص٥٤.

ولذلك يقول قُدِّسَ سِرُّهُ: (إنّ الآيات تدلّ على أنّ تأويل الآية أمرٌ خارجيّ نسبته إلى مدلول الآية نسبة الممثَّل إلى المثل، فهو وإن لم يكن مدلولاً للآية بما لها من الدلالة، لكنّه محكيّ لها محفوظ فيها نوعاً من الحكاية والحفظ، نظير قولك: «في الصيف ضيّعت اللّبن» لمن أراد أمراً قد فوّت أسبابه من قبل، فإنّ المفهوم المدلول عليه بلفظ المثل ـ وهو تضييع المرأة اللّبن في الصيف ـ لا ينطبق شيءٌ منه على المورد، وهو مع ذلك ممثّل لحال المخاطب، حافظ له، يصوّره في الذهن بصورة مضمّنة في الصورة التي يعطيها الكلام بمدلوله)[1].

إذن فاللفظ لو خُلِّي ومعناه الموضوع له فإنّه لا يؤدّي مقاصد المثل، لأنّه غير موضوع له، ولكنه مع ذلك يحكيه بواسطة الدلالة الخارجية، بمعنى أنَّ ظروف المثل أو الواقعة الخارجية المقترنة به تضمن حكايته لها.

والكلام هو الكلام في التأويل، ولذلك يقول قُدِّسَ سِرُّهُ: (كذلك أمر التأويل، فالحقيقة الخارجية التي توجب تشريع حكم من الأحكام أو بيان معرفة من المعارف الإلهية أو وقوع حادثةٍ، هي مضمون قصّة من القصص القرآنية، وإن لم يكن أمراً يدلّ عليه بالمطابقة نفس الأمر والنهي أو البيان أو الواقعة الكذائية، إلّا أنّ الحكم أو البيان أو الحادثة لّما كان كلٌّ منها ينتشي منها ويظهر بها، فهو أثرها الحاكي لها بنحو من الحكاية والإشارة، كما أنّ قول السيّد لخادمه «اسقني» ينتشي عن اقتضاء الطبيعة الإنسانيّة لكمالها، فإنّ هذه الحقيقة الخارجية هي التي تقتضي حفظ

---

(١) المصدر السابق: ج٣، ص٥٢.

الوجود والبقاء، وهو يقتضي بدل ما يتحلّل من البدن، وهو يقتضي الغذاء اللازم، وهو يقتضي الريّ، وهو يقتضي الأمر بالسقي مثلاً. فتأويل قوله: «اسقني» هو ما عليه الطبيعة الخارجية الإنسانية من اقتضاء الكمال في وجوده وبقائه)[١]، فالطبيعة الخارجية حاكمة تُسانخ ما يُحقِّق لها كمالها، فلو تغيَّرت تلك الطبيعة أو الحالة التي عليها الآمر للزم أن يتغيَّر أمره ومطلوبه.

بعبارة أُخرى: لو تبدّلت هذه الحقيقة الخارجية إلى شيء آخر يباين الأوّل مثلاً لتبدّل الحكم الذي هو الأمر بالسقي إلى حكم آخر، وكذا الفعل الذي يُعرف فيفعل، أو يُنكر فيُجتنب في واحد من المجتمعات الإنسانية على اختلافها الفاحش في الآداب والرسوم، إنّما يرتضع من ثدي الحسن والقبح الذي عندهم، وهو يستند إلى مجموعة متّحدة متّفقة من علل زمانية ومكانية وسوابق عادات ورسوم مرتكزة في ذهن الفاعل بالوراثة ممّن سبقه، وتكرّر المشاهدة ممّن شاهده من أهل منطقته، فهذه العلّة المؤتلفة الأجزاء هي تأويل فعله أو تركه، من غير أن تكون عين فعله أو تركه، لكنّها محكيّة مضمّنة محفوظة بالفعل أو الترك، ولو فرض تبدّل المحيط الاجتماعي لتبدّل ما أتى به من الفعل أو الترك. فالأمر الذي له التأويل سواءً كان حكماً أو قصّةً أو حادثةً، يتغيّر بتغيّر التأويل لا محالة، ولذلك ترى أنّه تعالى في قوله: ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِـهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِـعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغاءَ تَأْوِيلِهِ وَما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلّا اللهُ...**﴾، لمّا ذكر

(١) المصدر السابق.

اتّباع أهل الزيغ ما ليس بمراد من المتشابه ابتغاءً للفتنة، ذكر أنّهم بذلك يبتغون تأويله الذي ليس بتأويل له، وليس إلّا لأنّ التأويل الذي يأخذون به لو كان هو التأويل الحقيقي لكان اتّباعهم للمتشابه اتّباعاً حقّاً غير مذموم، وتبدّل الأمر الذي يدلّ عليه المحكم وهو المراد من المتشابه إلى المعنى غير المراد الذي فهموه من المتشابه واتّبعوه.

إذن فيتأكَّد لنا ما تبيّن سلفاً من أنّ تأويل القرآن عبارة عن حقائق خارجية تستند إليها آيات القرآن في معارفها وشرائعها وسائر ما بيّنته، بحيث لو فرض تغيّر شيء من تلك الحقائق انقلب ما في الآيات من المضامين.

قال الغزالي: (فاعلم أنّ كلّ ما يحتمله فهْمُك فإنّ القرآن يلقيه إليك على الوجه الذي لو كنت في النوم مطالعاً بروحك اللوح المحفوظ لتمثّل ذلك لك بمثال مناسب يحتاج إلى التعبير... ولعلّك تقول: لِمَ أُبرزت هذه الحقائق في هذه الأمثلة ولم تُكشف صريحاً، حتى ارتبك الناس في جهالة التشبيه وضلالة التخييل؛ فاعلم أنَّ هذا تعرفه إذا عرفت أنّ النائم لم ينكشف له الغيب من اللوح المحفوظ إلّا بالمثال دون الكشف الصريح كما حكيت لك المثل، وذلك يعرفه من يعرف العلاقة الخفيّة التي بين عالم الملك والملكوت. ثمّ إذا عرفت ذلك عرفت أنّك في هذا العالم نائم وإن كنت مستيقظاً، فالناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا، فينكشف لهم عند الانتباه بالموت حقائق ما سمعوه بالمثال وأرواحها ويعلمون أن تلك الأمثلة كانت قشوراً وأصدافاً لتلك الأرواح، ويتيقّنون صدق آيات القرآن

وقول رسول الله. فافهم من هذا أنك ما دمت في هذه الحياة الدنيا فأنت نائم وإنّما يقظتك بعد الموت، وعند ذلك تصير أهلاً لمشاهدة صريح الحقّ كفاحاً، وقبل ذلك لا تحتمل الحقائق إلّا مصبوبة في قالب الأمثال الخيالية، ثم لجمود نظرك على الحسّ تظنّ أنه لا معنى له إلّا المتخيّل وتغفل عن الروح كما تغفل عن روح نفسك ولا تدرك إلّا قالبك)[1]، قال تعالى: ﴿**وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ**﴾ (النور: ٤٠).

الرمزية والمثل في آية السجود

تقدّم منّا تحقيق في رمزية آية تعليم الأسماء لآدم، ولهذا البحث تتمّة ارتأينا التعرّض لها من خلال بيان طبيعة المثل في آية السجود، وهو قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إلّا إبْلِيسَ أبى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكافِرِينَ * وَقُلْنا يا آدَمُ اسْكُنْ أنْتَ وَزَوْجُكَ الجَنَّةَ وَكُلا مِنْها رَغَداً حَيْثُ شِئْتُما وَلا تَقْرَبا هذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونا مِنَ الظّالِمِينَ * فَأزَلَّـهُمَا الشَّيْطانُ عَنْها فَأخْرَجَهُما مِمّا كانا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْض عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتاعٌ إلى حِين * فَتَلَقّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمات فَتابَ عَلَيْهِ إنَّهُ هُوَ التَّوّابُ الرَّحِيمُ**﴾ (البقرة: ٣٤ـ٣٧).

إنّها قصّة بدء خلق الإنسان واتّخاذه الخليفة المطلق لله تعالى في عالم الإمكان بأسره، والذي رُمز له بالأرض مراعاةً لعقول وإمكانات المخاطبين بالقرآن، فضلاً عن كون مجموعتنا الشمسية ـ كما هو ثابت علمياً ـ هي مركز عالم المادّة بأسره، وأنّ الأرض هي مركز مجموعتنا

---

(١) جواهر القرآن، لأبي حامد الغزالي: ص٥٢.

الشمسية، فتكون الأرض مركزاً لعالم المادّة بأسره، وحيث إن الخطاب اللفظي كان مع الإنسان في عالمه المادّي، فناسب اتّخاذ الأرض رمزاً لعالم المادّة، كما هو الحال في اتّخاذ (فدك) من قبل أهل البيت عليهم السلام رمزاً لحاكميتهم على الأرض، فرمزية (فدك) مُستوحاة من رمزية الأرض لعالم المادّة والإمكان بأسره في آية السجود.

نعم، فبعد الخلق وتعيين مقام الخلافة وقع الأمر بالسجود، فالسجود فرع قائم على أصل الخلافة، لا على أصل خلقة آدم، بل إنّ أصل خلق آدم هو الآخر فرع قائم على مقام الخلافة، وبعبارة أُخرى: إن علّية الخلق والسجود معاً هي كمال مقام الخلافة، وهذا الكمال جامع مانع للكمالات الممكنة إطلاقاً، طولاً وعرضاً، فهو أشبه ما يكون باسم (الله) الجامع لكلّ كمال وجمال وجلال، فلا يُتصوّر قبله أو بعده كمال آخر.

إنَّ قصّة آدم في محاورها الأربعة ـ خلقه وتعليمه الأسماء كلّها واتخاذه خليفة والأمر بالسجود له ـ تُمثّل خلاصة الأُطروحة الإلهية الجامعة لما كان ويكون وسيكون، والمتجسّدة في ثلاثية حركة الإنسان الكمالية القائمة بـ(من أين، وفي أين، وإلى أين)، إنّها قصّة كلّ واحد منّا في قبال الخلق الآخر، فنحن مشروعه في الأصول الثلاثة (الخلق، والخلافة، والسجود) فنحن خلقه، ونحن خلفاؤه، ونحن المسجود له، وفي المقام أسرار عظيمة ينخلع لهولها القلب وتتصدّع من جلالها الجبال الشامخة، عصيّة البوح، ممتنعة التصريح، بل ممتنعة التلميح أيضاً، لا نقول فيها غير: آمنّا بك يا ربّ.

وكيف كان، فما نُريد إلفات النظر إليه هو توالي حلقات الرمزية في آية السجود بعد أن انطلقت من آية تعليم الأسماء، فهنالك سلسلة متناسقة بين رمزية التعليم والأسماء والعلم والعالم والمتعلّم والخلافة والسجود، بل هنالك رمزية عظيمة في إباء السجود إليه من قبل إبليس، فالسجود لآدم ـ كما تقدّم ـ جمع وإثمار، والعصيان شتات وبوار، وفي كلمة يُوسف الصدّيق عليه السلام: ﴿**يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**﴾ (يوسف: ٣٩)، إشعار بالحكاية عن ذلك الأصل الابتدائي القائم بالسجود لآدم أو اتخاذ سبيل الشتات من خلال أرباب مُتفرّقين، وما أجلّه من تعبير، حيث يصف الأرباب بذلك القيد التوضيحي، وهو قوله: (**مُتفَرِّقُونَ**)، لأنهم لا ينبغي أن يكونوا إلّا كذلك، ولذا فهو قيد توضيحي وليس احترازياً، علماً بأنّ كلمة يوسف الصدّيق عليه السلام هذه تُعتبر نموذجاً من نماذج المثل العرضي.

وينبغي التذكير بأنّ معنى السجود لآدم فيه رموز كثيرة وعميقة، منها الخضوع والاتّباع المطلق، ولكنّنا نرى فيه مرتبة هي أعمق من ذلك، وهي أنّها بمعنى تحصيل الكمال، فالملائكة ـ وإبليس بمعيّتهم ـ ناقصون قاصرون، فتزوَّدت الملائكة بكمالات السجود لآدم فتكاملت، وأضاف إبليس لنقصه وقصوره الذاتيين تقصيراً عرضياً بإبائه السجود لآدم.

وهنا نودّ أن نختلس سطوراً نحكي فيها سرّاً تربوياً عسى أن ينتفع بها الجميع، وهو أنّ آدم المسجود له قد حدّدنا هويّته آنفاً بالحقيقة المحمدية التي أُودعت في صلب آدم أبي البشر، فكان السجود لتلك

الحقيقة الفرد في عالم الإمكان بأسره التي هي ملاك الخلافة المطلقة، فصاحبها الحقّ وهو الرسول الأكرم ﷺ هو الخليفة الحقّ أصالة، أو الخليفة أوّلاً وبالذات، وكلّ ما عداه ممن نال مقام الخلافة الموصوفة بالعهد في قوله تعالى: ﴿...**لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾ (البقرة: ١٢٤)، ما هو إلّا خليفة ثانياً وبالعرض، ولذلك فالرسول الأكرم ﷺ كان ولازال هو الخليفة المطلق لله تعالى والأوحد في عالم الإمكان بأسره.

ونقول أيضاً: إنَّ السجود لآدم من رموزه الأُخرى التي لا تقلّ عمقاً عمّا تقدّم: أنّه سجود للإنسان، أعني أنه سجود لنا، فكلّ من خلّف عالم الملك وراءه سيلمح عياناً سجود عالم الملك له بأسره.

ونقول أيضاً: إذا كنّا نحن المسجود له، فينبغي أن يكون ما عدانا ساجداً لنا، بل لا ينبغي لنا الرضا إلّا بذلك، فتلك: ﴿**سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً**﴾ (الأحزاب: ٦٢)، ومن جملة ما يجب عليه السجود لنا: ذلك الجهل المطلق المدعوّ بإبليس، فنحن لا نرضى بغير سجوده لنا مُطلقاً، إذا كان الأمر كذلك فكيف نرضى بالسجود له؟! إنّها الطامّة الكبرى والخسران المُبين.

ثمّ إنّ السجود من رموزه الحقيقية حكايته عن التزوّد بالكمالات من المسجود له، فما الذي يملكه إبليس من كمال لِيُسجد له؟! إنّها: ﴿**حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِي النُّذُرُ**﴾ (القمر: ٥).

عود على بدء

إنَّ موضوعة السجود الآنفة الذكر فيها من الرمزية ما تقدّم شطر مهمّ منه، ونُرجئ المُتبقّي لبحوث أُخرى، فنعود إلى حقيقة المثل فيها، إنّ ما ينبغي الوقوف عليه هو أنّ هناك اتّجاهاً في فهم وقائع هذه الموضوعة بنحو يختلف عن الفهم المتعارف لها.

قال الطباطبائي معلِّقاً على قصّة السجود هذه: (والقصّة وإن سيقت مساق القصص الاجتماعية المألوفة بيننا، وتضمّنت أمراً وامتثالاً وتمرّداً واحتجاجاً وطرداً ورجماً وغير ذلك من الأمور التشريعيّة والمولوية، غير أنّ البيان السابق على استفادته من الآيات يهدينا إلى كونها تمثيلاً للتكوين، بمعنى أنّ إبليس على ما كان عليه من الحال لم يقبل الامتثال، أي الخضوع للحقيقة الإنسانيّة، فتفرّعت عليه المعصية، ويُشعر به قوله تعالى: ﴿فَما يَكُونُ لَكَ أنْ تَتَكَبَّرَ فِيها﴾ (الأعراف: ١٣) فإنّ ظاهره أنّ هذا المقام لا يقبل لذاته التكبّر، فكان تكبّره فيه خروجه منه وهبوطه إلى ما هو دونه. على أنّ الأمر بالسجود أمرٌ واحدٌ توجّه إلى الملائكة وإبليس جميعاً بعينه، والأمر المتوجّه إلى الملائكة ليس من شأنه أن يكون مولويّاً تشريعيّاً، بمعنى الأمر المتعلّق بفعل يتساوى نسبة مأموره إلى الطاعة والمعصية والسعادة والشقاوة، فإنّ الملائكة مجبولون على الطاعة، مستقرّون في مقرّ السعادة، كما أنّ إبليس واقع في الجانب المخالف لذلك على ما ظهر من أمره بتوجيه الأمر إليه. فلولا أنّ الله سبحانه خلق آدم وأمر الملائكة وإبليس جميعاً بالسجود له، لكان إبليس على ما كان عليه من منزلة القرب غير متميّز من

الملائكة، لكن خلق الإنسان شقّ المقام مقامين: مقام القرب ومقام البُعد، وميّز السبيل سبيلين؛ سبيل السعادة وسبيل الشقاوة)[١].

وقال في موضع آخر: (وبالجملة يشبه أن تكون هذه القصّة التي قصّها الله تعالى من إسكان آدم وزوجته الجنّة، ثمّ إهباطهما لأكل الشجرة كالمثل يمثّل به ما كان الإنسان فيه قبل نزوله إلى الدنيا من السعادة والكرامة بسكنه حظيرة القدس، ومنزل الرفعة والقرب، ودار نعمة وسرور، وأنس ونور، ورفقاء طاهرين، وأخلاّء روحانيين، وجوار ربّ العالمين)[٢].

إنَّ هذا المثل في قصّة السجود ـ وفق ما تقدّم من بيانات في تقسيمات المثل ـ مثل طوليّ يحكي حقيقة وواقعية قُرّبت بهذه الألفاظ القرآنية، وأما نفس الحقيقة التي تُمثّل جانباً مهماً من الكمالات العُلوية فطريق حيازتها بمنأى عن اللفظ والحصول.

نماذج أُخرى للمثلين العرضي والطولي

هناك نماذج أُخرى للمثل القرآني العرضي غير الذي تقدّم ذكره تناوله القرآن الكريم بنحو واسع كقوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ ضَرَبْنا لِلنّاسِ فِي هذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَل لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ**﴾ (الزمر: ٢٧)، وذلك محاولة منه لإيصال المعارف القرآنية العالية والعميقة إلى مختلف طبقات الناس من

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٨، ص٢٣.

(٢) المصدر السابق: ج١، ص١٣٢.

خلال الأمثال المضروبة لهم، لأنّ الهداية المتوخّاة من القرآن لا تختصّ بطائفة دون أُخرى، بل تعمّ الجميع بلا استثناء، وهذا واضح.

وفي ذيل قوله تعالى: ﴿وَيَضْرِبُ اللهُ الأَمْثالَ لِلنّاسِ وَاللهُ بكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (النور: ٣٥)، قال الطباطبائي: (إشارة إلى أنّ المثل المضروب تحته طورٌ من العلم، وإنّما اختير المثل لكونه أسهل الطرق لتبيين الحقائق والدقائق ويشترك فيه العالم والعامّي فيأخذ كلٌّ ما قُسم له)[1].

وقال الرازي في ذيل قوله تعالى: ﴿مَثلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً...﴾ (البقرة : ١٧): إنَّ (المقصود من ضرب الأمثال أنّها تؤثـّر في القلوب ما لا يؤثـّره وصف الشيء في نفسه، وذلك لأنّ الغرض من المثل تشبيه الخفيّ بالجليّ، والغائب بالشاهد، فيتأكّد الوقوف على ماهيّته، ويصير الحسّ مطابقاً للعقل، وذلك في نهاية الإيضاح. ألا ترى أنّ الترغيب إذا وقع في الإيمان مجرّداً عن ضرب مثل لم يتأكّد وقوعه في القلب كما يتأكّد وقوعه إذا مثّل بالنور، وإذا زهّد في الكفر بمجرّد الذكر لم يتأكّد قبحه في العقول كما يتأكّد إذا مثّل بالظلمة، وإذا أخبر بضعف أمر من الأمور وضرب مثله بنسيج العنكبوت كان ذلك أبلغ في تقرير صورته من الإخبار بضعفه مجرّداً، ولهذا أكثر الله تعالى في كتابه المبين وفي سائر كتبه ضرب الأمثال)[2]، وهذا هو المشهور في كلمات المفسّرين، ونحن نصطلح عليه بالمثال العرْضيّ تمييزاً له عن المثال الطولي.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١٥، ص١٢٥.

(٢) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): ج٢، ص٦٦.

وأمّا المثل الطولي فمن نماذجه أيضاً: قوله تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رَّابِياً وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاء حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاء وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللّهُ الأَمْثَالَ﴾ (الرعد: ١٧).

فهنا تُحاول هذه الآية الكريمة أن تُقرّب لنا حقيقة من أعظم الحقائق التي سجّلها القرآن الكريم والتي تُمثّل ـ بحسب فهمنا ـ المفتاح الرئيسي لفهم تراتبية المخلوقات في السلّم الوجودي القائم على أساس الكمال المُحرز والسبقة الكمالية لا الزمنية، كما أنّ هذه الآية الكريمة في واقعيتها الطولية تُؤسّس لنا ميزان خلود العلم والعمل (**فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ**) وفنائهما (**فَيَذْهَبُ جُفَاء**)، ومنه نفهم أيضاً زمنية الخلود والفناء، فبقدر مساحة النفع تمتدّ مساحة الخلود وتتقلّص مساحة الفناء، وبقدر مساحة الزبد تمتدّ مساحة الفناء وتتقلّص مساحة الخلود، كما أنَّ هذه الآية الكريمة تُؤسّس للاختيار في أصل الخلق وأنه لم يمرّ بمرحلة جبر بالمعنى الاصطلاحي، وذلك لمكان الضمير في كلمة: (بِقَدَرِهَا)، أي بقدر الأودية لا بقدر الماء، فالماء هو الفيض الإلهي الذي لا يُتصوّر فيه قدر معيّن.

وبذلك تحصّل لنا من خلال هذا المثل الطولي أنّ الآية الكريمة قد أجملت لنا حقائق ثلاث عظيمة وهي: تراتبية المخلوقات، وميزان الخلود والفناء للعلم والعمل، وأصالة الاختيار.

أهداف ضرب الأمثال

لا ريب بأنّ الهداية بمراتبها الثلاث والمقترنة بأهداف القرآن الثلاثة، العامّة والخاصّة والأخصّ[١]، أو بمرتبتها العامّة كحدّ أدنى، لابدَّ أن تكون محفوظة ومقصودة في ضرب المثل القرآني، فيكون المثل وسيلة هدايتية سلكها القرآن لتحقيق أهدافه الكبروية، بعد أن كان المثل وسيلة تقريبية لواقعيات استعصى حضورها على عالم اللفظ لما عرفت من الفرق بين الحضور والحصول.

وعليه فإن السقف العامّ لضرب المثل القرآني هو الهداية، ولكن مع اختلاف في الكيفية والتفاصيل بين المثل والأساليب الأُخرى، ونحن من خلال ذلك سوف نحاول إبراز أهمّ الأهداف الأُخرى ـ الأوّلية والمتوسّطة ـ التي تتّكئ عليها الهداية العامّة والخاصّة، والتي تُمثّل الهدف البعيد وصولاً إلى الهدف الأبعد والغاية والمنتهى، فمن جملة هذه الأهداف، ما يلي:

الهدف الأوّل: التذكير والتذكّر

عادةً ما يقع الإنسان فريسة سهلة للغفلة والنسيان، فيحتاج الأمر إلى وسيلة حيوية تُوقظ فيه ذاكرته وتُحرّك دواعي العود للجادّة، وبذلك يُسهم المثل القرآني في تحقيق الأهداف القرآنية التي لا تتحرّك إلّا في ضوء اليقظة والوعي المعرفي والعملي، ومن نصوص المثل التذكيري قوله تعالى:

---

(١) تقدّم بيان ذلك في بحث: (عنوان علاقة الرمزية بالهدف القرآني).

﴿...وَيَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (إبراهيم: ٢٥)، وأيضاً: ﴿مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالأَعْمَى وَالأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلاً أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ﴾ (هود: ٢٤)، وأيضاً: ﴿مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالأَعْمَى وَالأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلاً أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ﴾ (هود: ٢٤)، وأخيراً قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (الزمر: ٢٧).

الهدف الثاني: الدعوة إلى التفكّر

تحرّك المثل القرآني باتّجاه أرفع القيم الإنسانية التي منها: التفكّر والتأمّل في واقع الحال الذي نحن عليه، من قبيل قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُّتَصَدِّعاً مِّنْ خَشْيَةِ اللهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الحشر: ٢١)، فهنا دعوة صريحة إلى التبصّر بالمعطى القرآني الذي يخشع وتتصدّع الجبال له، إنّها إشارة خفيّة إلى مساوئ هجرة القرآن وإهماله، حيث تمرّ نصوصه على المُتلقّين مرور الكرام في حين إنّ الجبل الأصمّ يعيش يقظة النصّ وتأثيره.

الهدف الثالث: بيان هويّة المتّعظ والعامل بالمثل

إنَّ التفاعل مع المثل القرآني له شروطه وضوابطه، فهو ليس سلعة بخسة الثمن، وإنّما هو مدرسة تعليمية وتوعوية وتربوية، تحكي القيمة المعرفية للمتفاعل معها؛ قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٣)، فالمثل ليس معلومة عابرة تصل الجميع، وإنّما معلومة لها سقف معرفي يستدعي التأمّل والتدبّر، فالمثل فيه

جهات ثلاث، هي:

أ . فهم موضوعة المثل.

ب. الالتفات إلى أسباب ضرب المثل.

ج. العمل بمضامين المثل.

وهذه المراتب الثلاث تُشكّل ملامح التعقّل القرآني، لأنّ التعقّل والفهم القرآني ليس عُرفياً مستقلاً عن العمل بمؤدّى النصوص، وإنّما شرطه العمل به، فالقرآن ألزمَنا بالتدبّر فيه، وأوقف الفهم على هذا التدبّر، والتدبّر القرآني يعني العمل بمضامينه، فيكون الفهم بالاصطلاح القرآني مُشتملاً على العمل بما فهمناه منه.

وعليه فمن لم يعمل بما فهم من القرآن فهو ليس مُتدبّراً فيه، ومن ثمّ فهو ليس من العاقلين، وبالتالي فهو ليس من العالمين، ومنه نفهم المراد من العلم هنا بالاصطلاح القرآني. قال الطباطبائي: (فالأمثال المضروبة في كلامه تعالى يختلف الناس في تلقّيها باختلاف أفهامهم، فمن سامع لا حظّ له منها إلّا تلقّي ألفاظها وتصوّر مفاهيمها الساذجة من غير تعمّق فيها وسبر لأغوارها، ومن سامع يتلقّى بسمعه ما يسمعه هؤلاء ثمّ يغور في مقاصدها العميقة ويعقل حقائقها الأنيقة)[1].

وقال الرازي: (إنّ العلم الحدسي يعلمه العاقل، والعلم الفكري يعقله العالم، وذلك لأنّ العاقل إذا عرض عليه أمرٌ ظاهر أدركه كما هو بكنهه لكون المدرَك ظاهراً وكون المدرِك عاقلاً، ولا يحتاج إلى كونه عالماً

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١٦، ص١٣٢.

بأشياء قبله. وأمّا الدقيق فيحتاج إلى علم سابق فلابدّ من عالم، ثمّ إنّه قد يكون دقيقاً في غاية الدقّة، فيدركه ولا يدركه بتمامه ويعقله إذا كان عالماً، إذا علم هذا فقوله: ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ يعني هو ضرب للناس أمثالاً وحقيقتها وما فيها من الفوائد بأسرها فلا يدركها إلّا العلماء)[1].

فتحصّل لدينا أن ضرب المثل القرآني هو دعوة للعلم والتعقّل، دعوة للتدبّر، دعوة للعمل به، فإن كان القارئ جامعاً لذلك فهو متعقّل للقرآن وهو من العالمين، وهذا التعقّل والعلم حقيقي واقعي وليس أمراً اعتبارياً، وهذا واضح.

الهدف الرابع: الدعوة إلى أصل التأمّل في ضرب المثل

ولهذا المثل صلة بما تقدّم، فإنّه يُعمّق الدعوة للتأمُّل والتفكُّر في المثل القرآني، لكي لا يشذَّ المؤمن عن الجادّة. إنه دور وقائي ينهض به المثل القرآني، ويشدّ المؤمنين إليه في بعده الإيجابي، ولكن أصحاب النار لا يزيدهم إلّا خساراً[2]، فهو الشفاء والرحمة للمتأمّلين فيه، وهو الخسار لمن ضلّوا عنه. قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَاناً وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللهُ بِهَذَا مَثَلاً كَذَلِكَ يُضِلُّ اللهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ

---

(١) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): ج٢٥، ص٦٢. والآية: (العنكبوت: ٤٣).

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاء وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلاَ يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إَلاَّ خَسَاراً﴾. (الإسراء: ٨٢).

وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْبَشَرِ﴾ (المدثر: ٣١).

وهكذا يكون المثل حيرة للمنافقين والكافرين ﴿**وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلاً**﴾ لأنهم نأوا بأنفسهم عن الإصغاء والتأمّل.

الهدف الخامس: التنبيه والترشيد لما هو أصحّ وأفضل

كلما ازداد الإنسان علماً، ازداد دقّة وتأمّلاً في قراءة التفاصيل، وهنا سوف يكون بحاجة ماسّة إلى المشورة الصائبة ليس في انتخاب الصحيح، فذلك أمر قد يكون مقدوراً عليه تبعاً للعلم الحائز عليه، وإنّما الحاجة تكمن في تشخيص ما هو الأصحّ أو الأفضل، وهنا تأتي المشورة المعصومة لِتُنبّه القارئ وتفتح له آفاقاً جديدة ما كان له حيازتها لولا القرآن، ولولا ضرب المثل.

وهكذا الأمر في تفاصيل العمل، فكلما عمل الإنسان بما يعلم وُفِّق لعلم أوثق وعمل أسدّ، فتتعاظم الحاجة لديه لانتخاب الأصحّ والأفضل في أداء العمل.

قال تعالى: ﴿**أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رَّابِياً وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاء حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاء وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ**﴾ (الرعد: ١٧)، فالعلم والعمل على إطلاقهما قد يكونان بلحاظ صاحبهما زبداً، فعلم الأنساب ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ قد يكون جيّداً للبعض، ولكنه زبد لغيرهم،

والتعمّق بتفاصيل علم النحو وآرائه المختلفة قد يكون جيّداً للبعض ولكنه زبد لغيره، وهكذا، فما يمكث في الأرض قد يكون هو الصحيح في قبال الخطأ وقد يكون هو الأصحّ في قبال الصحيح.

وقال تعالى: ﴿**ضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً عَبْداً مَّمْلُوكاً لاَّ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقاً حَسَناً فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرّاً وَجَهْراً هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾ (النحل: ٧٥)، وهنا قد يظنّ البعض بأنَّ فضيلة العبد الآخر تكمن في إنفاقه، وهذا صحيح إلى حدّ ما، ولكن الصحيح هو أنّ العبد الآخر قد حاز أمراً جليلاً وقام بفعل عظيم، أمّا الأمر فهو الرزق الحسن، والحسن هنا يعني الرزق الكافي غير المشوب بالذلّ، وفيه كناية إلى أن رزق العبد الأوّل فيه نقص مادّي ونقص معنوي، أي القلّة والذلّ؛ وأمّا الفعل العظيم فهو الإنفاق سرّاً، وهذا يعني حاكمية ذلك العبد على نوازع النفس التي تميل به ميلاً فطرياً للشهرة وذياع الصيت، وهنا الآية تُوجّه لما هو أصحّ وأفضل في الإنفاق، وما هو أصحّ وأفضل في الرزق.

الهدف السادس: بيان كون العمل والتقوى هما ميزان التعاطي

إنّ الثقافة العرقية البائسة والمناطقية الأكثر بؤساً في التعاطي مع الآخر موروث تأريخي لبني الإنسان ما انفكّ عنه أبداً، ولذلك نجد قيم السماء في صراع مستديم مع تلك القيم الهابطة التي أكلت الحرث والنسل، وجعلت الإنسان القويم نازحاً نحو أسفل سافلين.

فالقيمة للعلم النافع والإخلاص في العمل الصالح، وأمّا القرابة

والنسب فلهما شرفهما ولكنها مع العلم النافع والإخلاص في العمل الصالح يكونان أرفع وأجمل، ومع الجهل والخيانة يكونان أسفل وأقبح، وأمامك التأريخ الناطق، فهل انتفع قابيل وابن نوح وأبو لهب بقرابتهم من الأنبياء؟

إنّه العدل الإلهي القائم على الحكم القيمي لا غير، فيرى في مرآته الغير وتغيب ملامحه، فإذا ما كان الأمر كذلك فهو الإسلام وإلّا فليس في البين سوى الأصنام. قال تعالى: ﴿ضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا اِمْرَأَةَ نُوحٍ وَاِمْرَأَةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللهِ شَيْئاً وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ﴾، هذا في دائرة الأسفل والأقبح، وأمّا في دائرة الأرفع والأجمل فقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً لِّلَّذِينَ آمَنُوا اِمْرَأَةَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِندَكَ بَيْتاً فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (التحريم: ١١).

والشيء بالشيء يُذكَر، وهو أنّ التعاطي القيمي الرفيع يمثّل سنّة إلهية غير قابلة للتبديل والتحويل أبداً، ولذلك نجد القرآن الكريم يُعمّق هذا المعنى مع نساء النبيّ صلى الله عليه وآله فيقول: ﴿يَا نِسَاء النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيراً * وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحاً نُّؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقاً كَرِيماً * يَا نِسَاء النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاء إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَّعْرُوفاً﴾ (الأحزاب: ٣٠-٣٢)، فالعذاب ضعفان في التسفّل، والأجر ضعفان عند الترفّع، ولا مقياس

سوى التقوى.

وبهذا السمت القيمي القرآني تنفّس أئمّة أهل البيت عليهم السلام، فنُطالع الإمام جعفر الصادق عليه السلام وهو يقول لرجل ادَّعى أنه من مواليه يُدعى الشقراني، وقد كان شارباً للخمر: (**إنَّ الحسن من كلّ أحد حسن وإنّه منك أحسن لمكانك منّا، وإنَّ القبيح من كلّ أحد قبيح وإنه منك أقبح**)[١]، لمكانه منهم أيضاً، وقد وعظه بأدب الأنبياء عليهم السلام على جهة التعريض بما كان عليه من ارتكاب المحرّم.

الهدف السابع: بيان أهمّية الإنفاق في سبيل الله

إنه دور تربوي واجتماعي ينهض به المثل القرآني، حيث يشدّ الناس إلى هذه الفضيلة بصورة مُفعمة بالرقي والترقّي والدهشة، صورة تملأ النفس تفاؤلاً وسعادة، قال تعالى: ﴿**مَّثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّئَةُ حَبَّةٍ وَاللّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ وَاللّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾ (البقرة: ٢٦١).

فالسنابل رغم قربها منّا إلّا أنّها شكّلت مثلاً راقياً، ثم ينتقل المثل بنا إلى صورة الترقّي: (**وَاللّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ**)، ثمّ يأتي مثل آخر مُفعم بالدهشة؛ قال تعالى: ﴿**وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاء مَرْضَاة اللّهِ وَتَثْبِيتاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**﴾ (البقرة: ٢٦٥).

---

(١) انظر: مناقب آل أبي طالب، لابن شهر آشوب: ج٣، ص٣٦٢.

الهدف الثامن: بيان الخسّة والضعة التي قد يكون عليها الإنسان

وهنا يُسجّل لنا المثل صورة مرعبة يكشف فيها عن خسّة وضعة المكذّبين بآيات الله تعالى اتّباعاً لهواهم، فلم يقده الدليل والعلم الذي عليه، فاستسلم لداعي الهوى وزمجرة الشيطان، فماذا ينبغي أن يكون مَثَلُ هذا الإنسان الصوري غير المنتفع بعلمه وتعلّمه إلّا ما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَـكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ذَّلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا...**﴾ (الأعراف: ١٧٦).

الهدف التاسع: بيان حقيقة الكفر، ونتائجه، وولاية الكافر

إن كان الكفر الصراح طامّة كبرى فالكفر بالنعم أطمّ وألعن، ولذا فالعمل المشوب بالكفر الصراح ـ وإن كان حسناً في ذاته ـ إلّا أنّه لصاحبه كرماد تذروه الرياح؛ قال تعالى: ﴿**مَّثَلُ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لاَّ يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلاَلُ الْبَعِيدُ**﴾ (إبراهيم: ١٨)، وأما العمل المشوب بكفر النعم فإنّه مُوجب للفقد والعوز، وللذلّ والهوان؛ قال تعالى: ﴿**وَضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللّهِ فَأَذَاقَهَا اللّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ**﴾ (النحل: ١١٢)، والأطمّ من ذلك كلّه هو ولاية الكافر صراحاً ومدّه بالمعونة والنصرة، فإنّ العمل البغيض سوف يُؤدّي بصاحبه إلى العيش في وهم خطير، حيث يرى نفسه مُنعّماً وحصنه منيعاً، ولكنه وفي واقعه يعيش في بيت

كبيت العنكبوت المصنوع من خيوط شبه وهمية[١]؛ قال تعالى: ﴿**مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللهِ أَوْلِيَاء كَمَثَلِ الْعَنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتاً وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ**﴾ (العنكبوت: ٤١).

الهدف العاشر: بيان نتيجة خلوّ العلم من العمل

قال تعالى: ﴿**مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللهِ وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**﴾ (الجمعة: ٥)، وهذا من أبلغ الأمثلة تعبيراً وتوصيفاً، وأشدّها تأثيراً في وصف واقع حال من لم يُوافق علمه عمله، ومن لطائف هذا التوصيف: أنه جعل مثلهم مثل الحمار، فلم يصفهم بالإبل أو الخيول؛ إمعاناً بتوهين شأنهم، فقد عُرف عن الحمار الحمق، والأحمق يُودي بصاحبه إلى المهالك، فهو الذي يضع الأشياء في غير مواضعها. هذا أوّلاً، وثانياً: أنهم في تصدّيهم وكلماتهم وأصواتهم كالحمير أيضاً تتنفّر الأسماع منهم، قال تعالى: ﴿...**إِنَّ أَنكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ**﴾ (لقمان: ١٩)، ولا ينبغي توهّم اختصاص ذلك باليهود، فما هم إلّا مثل قد ضُرب للناس، وينبغي الاستماع له والتفكّر فيه، ولا يُقال: ﴿**مَاذَا أَرَادَ اللهُ بِهَذَا مَثَلاً**﴾، فذلك قول من ﴿...**نَسُوا الذِّكْرَ وَكَانُوا قَوْماً بُوراً**﴾ (الفرقان: ١٨).

---

(١) من الثابت علمياً أنَّ خيط العنكبوت أكثر وهناً وضعفاً من خيط الحرير، وأنَّ حزماً من خيوط الحرير الرقيقة جدّاً يمكن أن تُشكّل عقدة أو حبلاً تجرّ به شيئاً آخر أو ثوباً تلبسه، وأما خيوط العنكبوت فمهما اجتمعت لا تُجدي نفعاً.

الهدف الحادي عشر: بيان لطيف خلقه وعجيب صنعه

قال تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللّهُ بِهَـذَا مَثَلاً يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ (البقرة: ٢٦)، إنه مثل يُثير أمامنا قضايا مهمّة أُبرزت من خلال المشبَّه به، منها أن الحقّ هدف أوحد، وأن السير باتّجاهه يبقى هو الخيار الأمثل والإستراتيجية الحقيقية في حركة الإنسان المؤمن، ولا ينبغي له أن يتنصّل عن ذلك في كلّ تفاصيل حياته، فالأشياء الصغيرة ـ التي قد تتعارض مع الوضع الاجتماعي في نظر العرف ـ إذا كانت تخدم الحقّ أو تُقربه للناس فينبغي الالتزام بها، هذا أوّلاً، وأمّا ثانياً: فالمثل يستبطن الدعوة للتفكّر في أصغر مخلوقات الله تعالى، حيث يتساءل الإنسان: ما الذي يُميِّز البعوضة لكي يُضرب بها المثل، وهنا يُجيب الإمام الصادق عليه السلام عن ذلك في ذيل الآية، بقوله: (**إنّما ضرب الله المثل بالبعوضة لأن البعوضة على صغر حجمها خلق الله فيها جميع ما خلق في الفيل مع كبره وزيادة عضوين آخرين، فأراد الله تعالى أن يُنبّه بذلك المؤمنين على لطيف خلقه وعجيب صنعه**)[1].

وهنالك مثل آخر يُضرب بحيوان صغير جدّاً أعجز العلماء على ما فيه من دقّة وقدرات، وهو ما جاء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوِ اجْتَمَعُوا

(١) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ج١، ص١٣٥.

لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئاً لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالمَطْلُوبُ﴾ (الحج: ٧٣)، هذا هو الخلق البديع والمَثَل العجيب الذي يُشكّل حقيقة صارخة بوجه الذين يَدْعُونَ من دون الله إلهاً آخر.

الهدف الثاني عشر: أهداف مشتركة

وأخيراً تُضرب أمثال لنا ويراد بها مجموعة أهداف مشتركة في الوصول إلى حقيقة الهداية، وهي أمثال كثيرة ارتأينا الوقوف عند اثنين منها، أما الأوّل فقوله تعالى: **﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لاَ يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاء وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ﴾** (البقرة: ١٧١)، حيث يُثير أمامنا مسألة التقليد الأعمى وعدم التفكّر والتدبّر، وهي من أهمّ المعوقات التي واجهت الأنبياء عليهم السلام والمصلحين في الأرض، فالناس عادةً ما يعيشون النظرة الاستصحابية، والتي مفادها: أبقِ ما كان على ما كان، والغريب في ذلك كلّه هو أن الثوّار التأريخيين ودعاة التحرر في العالم ما إن تسنّموا مقاليد السلطة والنفوذ إلّا وعادوا دعاة لتلك النظرة الاستصحابية، إبقاءً على ما وصلوا إليه.

إنّ التقليد الأعمى كاشف إنّي عن الكسل والخمول، ولذا يصفهم المثل بأنّهم **﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾**، وذلك لأنّهم **﴿لاَ يَعْقِلُونَ﴾**، لا يُريدون الخروج من مظلّة التقليد الأعمى، أو بالأحرى لا يُريدون الخروج من برمجة البغبغائية والقردية، فلا هم علماء ولا هم مُتعلّمون، وإنّما هم القسم الثالث من تقسيمات البشر.

وأمّا المثل الآخر فهو قوله تعالى: **﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ**

فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ المَاء وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللّهِ وَمَا اللّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: ٧٤)، لهذا المثل أبحاث شتّى، ودروس وعبر يضيق المقام بسردها، ولكنّا سنُجمل ذلك بسطور، تاركين التفصيل لمناسبة أُخرى.

إنّه أمر يبعث على الحيرة، فكيف بقلب الإنسان الذي خُلق للرحمة والرأفة أن يقسو إلى درجة يكون فيها أقسى من الحجارة؟!

إنَّ الإنسان عندما يبلغ كماله في التسفّل فإنّه لا يبقى فيه بصيص إنساني، ولذا فهو أقسى من الحجارة، لأنّ من الحجارة: (**لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الأَنْهَارُ**)، ومنها: (**لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ المَاء**)، ومنها: (**لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللّهِ**)، فالحجارة لها قابلية الحبّ والعطاء، والإنسان له قابلية الانطفاء تماماً، وممّا يُدهش أن أُولئك الذي أدركوا المبعوث رحمةً للعالمين ﷺ كيف تسنّى لقلوبهم أن تقسو وهم على مقربة من نهر الحبّ وفجر الصدق؟!

إنّهم ما عرفوا الحبّ في حياتهم قطّ، وما عرفوا للرحمة أُفقاً قطّ، ومسك ختام هذا البحث كلمة لأمير المؤمنين علي عليه السلام، يقول فيها: (**لو أحبّني جبلٌ لتهافت**)[1].

بقي أن نؤكّد أنّ جميع الأهداف المُبرزة آنفاً وغير المُبرزة للمثل القرآني وإن كانت تسير باتّجاه تحقيق الأبعاد الثلاثة للهداية، وأنّ هذه المهمّة

---

(١) الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة، للسيّد علي خان المدني الشيرازي: ص٣٩.

أساسية ومحورية، ولكنها بحسب التحقيق لا تملأ مساحة حركية المثل، فللمثل مساحات أُخرى ينبغي الإشارة لها.

علاقة الأمثال بالهدف القرآني

اتّضح لنا بأنّ للقرآن أهدافاً كثيرةً عامّة وخاصّة وأخصّ، وأنّ المثل القرآني عُدّ وسيلة من الوسائل القرآنية لتحقيق أهدافه، وأنّ وسائلية المثل لها امتيازاتها الخاصّة في تقريب أهداف القرآن القريبة والبعيدة، كما أنّه قد اتّضح لدينا أنّ الهداية بمراتبها الثلاث لابدّ أن تكون محفوظة ومقصودة في ضرب المثل القرآني، وهنا نريد بيان نكتتين مهمّتين نرسم من خلالهما كيفية حركة الأمثال في تقريب الأهداف القرآنية.

النكتة الأُولى: إنَّ النسبة بين الهداية بأبعادها الثلاثة وبين أهداف القرآن هي العموم والخصوص المطلق وليست التساوي[1]، فكلّ أبعاد الهداية هي أهداف قرآنية بالمعنى الاصطلاحي، ولكن ليست كلّ أهداف القرآن هدايتية بالمعنى الاصطلاحي، حيث يُمكن لنا تصوّر أهداف قرآنية أُخرى قد تصلح للهداية ولكنها غير منظور فيها ذلك، من قبيل بيان عظمة الله تعالى وقدرته، فهذا هدف معرفي خالص، قد يصلح

(١) نسبة العموم والخصوص المطلق أشبه ما تكون بخطّين غير متساويين أحدهما أكبر من الآخر فإذا ما انطبقا فإنّ الأكبر سوف ينطبق على تمام الأصغر ويزيد عليه، من قبيل النسبة بين النبوّة والعصمة، فكل نبيّ معصوم بالضرورة، ولكن ليس كلّ معصوم نبياً، فأئمّة أهل البيت عليهم السلام معصومون وليسوا بأنبياء؛ أو كالنسبة بين الخلافة الإلهية والإنسان، فكل خليفة إنسان وليس كلّ إنسان خليفة، بخلاف التساوي كالنسبة بين الإنسان وخاصّته.

لطريق الهداية ثانياً وبالعرض، ولكنه غير منظور فيه ذلك أوّلاً وبالذات.

تقريب ذلك: هنالك نصوص قرآنية وروايات معتبرة تتحدّث عن لحظة وجودية ما سوف يخلو فيها الوجود من شاخص غير الله تعالى، حيث يأتي النداء من ساحته المقدّسة: لمن الملك اليوم؟ أين الذين ادّعوا معي إلهاً آخر؟ أين الجبّارون؟ أين المتكبّرون؟ ثمّ يبعث الخلق من جديد...إلخ[1]؛ إنّه هدف غيبي، قد يصلح للهداية لكنه غير منظور فيه ذلك، وإنّما النظر الظاهري لنا هو بيان القدرة المطلقة لله سبحانه، وأنّه لا غيره في الوجود يجب له البقاء.

وهكذا الحال في بعض أهداف المثل القرآني، فإنّها قد تعمل لأهداف أقرب لها من أصل تحقيق الهداية، وإن كانت الهداية محتملة التحقّق، من قبيل: هدف تحريك الإنسان باتّجاه القيم العليا، قيمة التفكّر وقيمة التذكّر وقيمة العلم، وغير ذلك من القيم الإنسانية.

وهذا الأمر ليس ببعيد عنّا نظرياً وعملياً، أمّا نظرياً فمن قبيل: خدمة بعض العلماء في اختراعاتهم لأجل العلم نفسه دون النظر إلى الثمرات العملية، فهم ناظرون إلى نفس القيمة العليا التي يتضمّنها العلم نفسه.

وأمّا عملياً فمن قبيل مدّ يد العون للمعوزين، فقد يكون ذلك طلباً للأجر وهو السائد، وقد يكون ذلك طلباً لراحة النفس وهو قليل، وقد يكون ذلك لنفس القيمة الإنسانية التي تتضمّنها إعانة المعوزين.

ففي الأمرين معاً كان المنظور هو القيمة الكمالية أو الجمالية أو

---

(١) انظر: تفسير القمي: ج٢، ص٢٥٧.

الجلالية وليس الأثر المترتّب، ولا شبهة بأنّ هذا النمط من الأداء الإنساني يحكي لنا علوّ النفس وتنزّهها عن فضلات العلم والعمل.

ومنه تفهم ما كان عليه أمير المؤمنين علي عليه السلام في كلمته الخالدة: (**إلهي ما عبدتك خوفاً من عقابك ولا طمعاً في ثوابك، ولكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك**)[١].

وعلى أيّ حال، فمساحة المثل القرآني أوسع من مساحة الهداية بأبعادها الثلاثة، وإنّها أقرب لمساحة أهداف القرآن التي هي أعمّ مطلقاً من الهداية كما عرفت.

النكتة الثانية: إنَّ المثل إذا كان عرضياً فوجوهه مُقنّنة ومحدودة، وأمّا إذا كان طولياً فإنّه لا تنقضي مراتبه تبعاً للحقيقة والواقعية التي يحكيها المثل. وهذا يعني أنّ الحركة المعرفية سوف تكون أكثر اقتراناً بالمثل الطولي منها بالمثل العرضي، ولذلك ينبغي للقارئ المتخصّص أن يُراعي هذه النكتة في قراءة المثل القرآني وما يُمكن استشرافه من نتائج.

بعبارة أُخرى: ينبغي للقارئ المتخصّص أن يصبّ جهده وجهيده في المثل الطولي بنحو أكبر ممّا عليه المثل العرضي، فإنّ معطيات المثل الطولي لا تُقاس بمعطيات المثل العرضي، لإطلاق الأوّل ومحدودية الآخر.

جدير بالذكر أنّ لهذا البحث (علاقة الأمثال بالهدف القرآني) تفصيلات كثيرة وتطبيقات قرآنية جمّة، سنرجئها إلى تفصيلات الأمثلة التطبيقية في الرمزية والمثل القرآنيين[٢].

---

(١) بحار الأنوار: ج٤١، ص١٤.

(٢) أي سيكون ذلك في دراسة مُستقلّة في تطبيقات الرمزية والمثل القرآنيين.

مثل أهل البيت عليهم السلام في القرآن

من كمالات ما حُفي به أهل البيت[(١)] عليهم السلام: أنّهم جُعلوا مثلاً استثنائياً ما عُرف لغيرهم أبداً، حيث كان مثلهم في العلم والعمل كشجرة طيّبة موصوفة بثلاثة أوصاف عظيمة، وهي: ثبات أصلها في الأرض، وامتداد فروعها في السماء، وديمومة إثمارها.

وفي ذلك إشارات مهمّة إلى مقام خلافتهم في الأرض، فهو غير مُكتسب من الغير فلا يتزلزل أبداً، وكلّ كمال ناله الغير إن لم يكن نابعاً من تلك الشجرة الطيبة فهو منتهٍ إلى الشجرة الأُخرى التي سنأتي عليها.

كما في ذلك إشارة واضحة إلى تمامية علومهم اللدنية. فما احتاجوا للغير أبداً، وما انفكّ الغير عن الحاجة إليهم والعود إليهم، وكيف يحتاجون للسيل وهو منحدر منهم[(٢)]؟!

قال تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاء * تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ**﴾ (إبراهيم: ٢٤ـ٢٥)، وقد روي عن الإمامين الباقرين عليهما السلام أنهما قالا في هذه الآية الكريمة: (**يعني النبيّ صلى الله عليه وآله**

---

(١) المراد بأهل البيت المعصومين الأربعة عشر لا غير، وهم الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمّة الاثنا عشر عليهم السلام والسيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام.

(٢) في إشارة إلى كلمة أمير المؤمنين علي عليه السلام: (**ينحدر عنّي السيل، ولا يرقى إليّ الطير**). انظر: نهج البلاغة: ج١، ص٣١ . الخطبة الشقشقية.

والأئمّة من بعده، هم الأصل الثابت والفرع الولاية لمن دخل فيها)[1].

هذا هو مثل أهل البيت عليهم السلام في القرآن، وأما مثل أعدائهم فقد جاء في قوله تعالى: ﴿**وَمَثلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ الأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ**﴾ (إبراهيم: ٢٦)، روى العياشي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: (﴿**ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرةٍ طَيِّبَةٍ**﴾ **هذا مثل ضربه الله لأهل بيت نبيّه. ولمن عاداهم هو** ﴿**مَثلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ الأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ**﴾)[2].

---

(١) بحار الأنوار: ج٢٤، ص١٤١، ح ٨ .

(٢) تفسير العياشي: ج٢، ص٢٢٥، ح١٥.

الفصل الثالث

مفهوم النصّ

- النصّ لغة؛ واصطلاحاً
- النصّ تُراثياً
- النصّ أُصولياً
- النـصّ أدبياً
- النصّ إعلامياً
- النصّ في اللسانيات المعاصرة
- النصّ تفسيرياً
- النصّ تأويلاً
- النصّ والكتب السماوية
- النصّ والكتب الوضعية
- حقيقة التنوّع في النصوص
- علاقة النصّ بالمحكم والمُتشابه
- النصّية الأفرادية والمجموعية
- النصّ والتواتر
- علاقة النصّ بالاجتهاد

- النصّ في قبال الشورى
- النصّ وتعدّد المعنى
- الفرق بين المتن والنصّ
- ما نراه في النصّ
- التناصّ
- الـقـراءة
- الزاوية الأُولى: واقعية النصّ القرآني ومراتبيته
- نقد القرّاء الجُدد
- نقد قول النافين
- حلّ إشكالية التعدّدية
- علاقة النصّ بالقراءة
- الزاوية الثانية: تعدد القراءات وضوابط القراءة الصحيحة
- أوّلاً: هويّة قارئ النصّ
- ثانياً: ملاك الظهور الموضوعي
- ثالثاً: وحدة ملاك الظهور والقراءات
- رابعاً: الأساس الفلسفي لتعدّد القراءات
- خامساً: تغيّر الظهور الموضوعي بتغيّر الزمان
- الزاوية الثالثة: عصرنة النصّ

لمفردة النصّ مداليل كثيرة سنحاول الوقوف على ما هو الأهمّ منها، ثمّ بيان وجوه الاشتراك ومقدار الاستفادة منها، ولا يخفى ما تركته هذه المفردة من آثار كبيرة على مسائل مهمّة لعلوم مختلفة، وقد آل الأمر إلى صيرورة النصّ والنصّية إلى علم سعى جملة من المعاصرين إلى استخلاصه من مجموعة العلوم اللغوية، ولسنا بصدد تناول أسباب النشأة وعواملها ومُبرّراتها بقدر ما نُريد أو نحاول التعاطي مع هذا الواقع الجديد الذي فرض نفسه بقوّة، وهو النصّ والنصّية، سواء التزمنا باستقلاله كعلم أو باندراجه كمفهوم ضمن علوم أُخرى، فالمشكلة التي ينبغي التعاطي معها هي تحديد هويّة النصّ، وهذا ما نصبو إليه.

جدير بالذكر أن النصّية ـ كعلم ـ هي معطى معرفي للحضارة الغربية، والمظنون هو أن الافتقار الحادّ الذي تعانيه هذه الحضارة في مجال النصّية قد دعاهم إلى ابتكار صياغات جديدة للنصّ ليدخل المُعطى البشري في دائرة النزاع[1]، بل ويكون مُنافساً حقيقياً للنصوص التي يُدّعى انتماؤها إلى السماء، من قبيل ما هو مُعتمد لدى الحكومات العلمانية من الدساتير الدولية والقانونية والقضائية، بل والأدبية والتربوية، وما شابه ذلك، حتى بلغ الأمر بالبعض إلى إطلاق مفهوم النصّ على كلّ

---

(١) وهو ما يُمكن أن نصطلح عليه بأنسنة النصّ بعد أن عُرف بطابعه الإلهي.

خطاب تمّ تثبيته بواسطة الكتابة[١]. والذي نراه هو أن المشكلة أعقد من ذلك بكثير، ربما تحين الفرصة لعرضها وبيان مُلابساتها.

ولكي نُبيّن ما انتهينا إليه في تحديد هويّة مفردة النصّ ينبغي التمهيد لذلك بعرض المعاني المتداولة والمحتملة لمفردة النصّ.

النصّ لغة

ذكر الطريحي أنّ الأصمعي قال: (النصّ: السير الشديد، حتى يستخرج أقصى ما عندها. ومنه حديث أمّ سلمة لعائشة: لو أنَّ رسول الله ﷺ عارضك ببعض الفلوات ناصَّة قلوصاً من منهل إلى منهل. أي رافعة لها في السير الشديد. وأصل النصّ أقصى الشيء وغايته، ثمَّ سمّي به ضرب من السير السريع، ونصصت الحديث إلى فلان: رفعته إليه)[٢].

ومنه قيل: (نصصت الرجل إذا استقصيت مسألته عن الشيء حتى تستخرج كلّ ما عنده، وكذلك النصّ في السير إنّما هو أقصى ما تقدر عليه الدابّة)[٣]، وفي الصحاح: (نصّ الحقاق يعنى: منتهى بلوغ العقل. ويقال: نصنصت الشيء: حرّكته)[٤]. وبذلك ينتج أن النصّ هو استنفاد الشيء ما عنده، فلا يترك احتمالاً في الطرف المقابل، بخلاف ما فهمه البعض من أن

---

(١) انظر: النصّ والتأويل، بول ريكور، (بحث منشور في مجلّة العرب والفكر العالمي): ص٣٧، ترجمة منصف عبد الحقّ، العدد الرابع، ١٩٨٨م، بيروت.

(٢) مجمع البحرين، للطريحي: ج٤، ص٣٢١.

(٣) انظر: لسان العرب، لابن منظور الأفريقي: ج٧، ص٩٨.

(٤) الصحاح، للجوهري: ج٣، ص١٠٥٩.

مُؤدّى ذلك كلّه هو الإظهار[١]، وعلى أيّ حال فما صوّرناه سيجعل هذا المعنى اللغوي قريباً إلى حدّ كبير من الاصطلاح الأُصولي، كما سيتّضح.

النصّ اصطلاحاً

للنصّ اصطلاحاً إطلاقات عديدة منها:

الأوّل: أنه العنوان الجامع لكلّ ما هو صادر من الشارع المقدَّس في حدود القرآن والسنّة الشريفة، ويُراد بالسنّة الشريفة قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره[٢]، فالمتون الشرعية نصوص جميعاً، ومن هنا أُطلق على عصر المعصوم عليه السلام بعصر النصّ، فيُقال مثلاً: كلما ابتعد الفقيه زمنياً عن عصر النصّ تعدّد جوانب الغموض لديه في فهم النصّ، ويُقال أيضاً بأنّ أعلامنا الأوائل إجماعاتهم مُقدّمة على إجماعات المتأخّرين، وأنّ فتاواهم أكثر اعتباراً؛ وذلك لقربهم من عصر النصّ.

الثاني: أنه ما كان نصّاً في معناه، ولا يحتمل معنى آخر، وهنا يلتقي النصّ الاصطلاحي بالأُصولي، كما سنرى، فيكون في قبال كلّ ما حمل معنى آخر سواء كان ظاهراً أم مُجملاً.

---

(١) هذا ما يراه الباحث نصر حامد أبو زيد، حيث يقول: (هذه الدلالات الثلاث «الرفع والشدّة والبلوغ» متضمّنة في دلالة الإظهار). انظر: نقد الخطاب الديني، أبو زيد: ص٩٤.

(٢) وهذا مُنحصر برسول الله صلى الله عليه وآله في مدرسة الخلفاء، ولكن في مدرسة أهل البيت يشمل المعصومين الأربعة عشر، وهم الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمّة الاثنا عشر عليهم السلام والسيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام.

الثالث: أنّ النصّ هو كلّ نتاج إبداعي يُقدّم من قبل كاتبه، سواء كان في مجال اللغة والأدب أم في المجالات الدينية اللاهوتية أم في المجالات العلمية والاجتماعية، وما شابه ذلك، فيكون الجامع المشترك هو الجانب المعرفي، فيشمل عنوان النصّ نتاج المعصوم عليه السلام وغيره.

الرابع: ما يُمكن اقتراحه في المقام، وهو أن النصّ ما أُريد فهمه وتبنّيه وتطبيقه فقط وهو نصّ المعصوم، وما أُريد فهمه وتقويمه وهو نصّ غير المعصوم، سواء كان نتاج المعصوم نصّاً بالمعنى الأُصولي أم لا، وسواء كان نتاج غير المعصوم دينياً أم لا، فالجامع المُشترك هو الجانب المعرفي، كما تقدّم، ولكنه اقتراح بحاجة إلى ترشيد وتقييد وتمحيص، بغية سدّ الأبواب أمام التزوير والتزمير الذي طال هذه المفردة النقية المقترنة بكلّ ما هو مُقدَّس.

النصّ تُراثياً

إنَّ الحديث عن النصّ في التراث هو حديث عن التراث نفسه، وذلك لاقتران النصّية بالبناءات الأوّلية لكلّ ما هو مُنتمٍ إلى التراث، والتراث هو الميراث والتركة، سواء كان مادّياً أم معنوياً، أو هو ما يخلّفه الرجل لورثته[١]، وعن أمير المؤمنين علي عليه السلام أنّه قال في شكواه عمّا حلّ به بعد رسول الله صلى الله عليه وآله: **(أرى تُراثي نهباً)**[٢]، فتراثه هو ميراثه من رسول الله

(١) لسان العرب: ج٢، ص٢٠١.

(٢) مقطع من الخطبة المشهورة باسم (الخطبة الشِقشقية) للإمام الإمام علي عليه السلام.

صلى الله عليه وآله، ويعني به عليه السلام خلافته الإلهية ومناقبه الذاتية[1].

وقد استعملت في قبال كلمة التراث كلمة الحداثة، كما أنَّ كلمة الأصالة قد اقترنت بالتراث بشكل واضح، ولذا نجد النصّ والنصّية تعبيراً آخر عن التراثية، سواء اقتصرت المادّة التراثية على تركة المعصوم عليه السلام أم اشتملت على غيره.

نعم، نحن لا ندّعي العصمة التامّة لجميع تراثنا، ولكن هذا ليس مبرّراً للتنصّل عنه، فإن التنصّل عن تراثنا الديني يُفرغ حضارتنا الإسلامية من جميع بُناها التحتية وتطلّعاتها المستقبلية، فنحن كمسلمين لا نملك في حضارتنا الإسلامية شيئاً موصوفاً بالثبات وقابلاً للتعاطي مع كلّ عصر ومصر سوى تراثنا الديني.

نعم، نحن بحاجة ماسّة لقراءة تُراثنا وفهمه والأخذ منه بما يحكي واقعنا، وهذا الأمر الحيوي والموضوعي يتقاطع تماماً مع تلك الأصوات المُقلِّدة التي تدّعي التحرّر الفكري وهي تغفو على أسرَّة التقليد الأعمى، ولا تملك للصوت الأجشّ الآتي من وراء السطور إلّا الصدى والتلقّي المنبوذ.

وعلى أيّ حال، فإنَّ النصّ قد اقترن بالتراث قديماً وحديثاً، وقد أُريد

---

(١) أمّا خلافته لرسول الله صلى الله عليه وآله بعده فمعلوم حالها، وأما مناقبه فُيراد بها ما انتحله الآخرون لأنفسهم أو انتحله الآخرون لهم، من صدّيق وهو الصدّيق الأكبر، وفاروق وهو فاروق الأُمّة الأكبر، وأمين الأُمة ولا أمين للأُمّة غيره، وذي النورين وهو أبو الحسنين، وهلمّ جرا.

به ابتداءً خصوص النصوص الدينية، ثم تعدّى ذلك للسِيَر والمغازي وكلّ ما سجّله لنا التأريخ، فيكون النصّ ـ تراثياً ـ بعد التوسعة في الاصطلاح، هو الجزء الأهمّ في سلسلة التراث، وهو خصوص التراث الديني المنتهي إلى المعصوم عليه السلام.

النصّ أُصولياً

يقول الشهيد الصدر قدس سره: (الدليل الشرعي قد يكون مدلوله مُردّداً بين أمرين، أو أُمور، وكلّها متكافئة في نسبتها إليه، وهذا هو المجمل، وقد يكون مدلوله متعيّناً في أمر محدّد ولا يحتمل مدلولاً آخر بدلاً عنه، وهذا هو النصّ، وقد يكون قابلاً لأحد مدلولين، ولكن واحداً منهما هو الظاهر عرفاً، والمنسبق إلى ذهن الإنسان العرفي، وهذا هو الدليل الظاهر)[1]. فالنصّ أُصولياً هو ما كان مدلوله متعيّناً في أمر معيّن، وهذا يفرض حصول الدرجة التامّة من الوضوح بحيث انطفأت أمامه جميع الاحتمالات الأُخرى.

وهذا المعنى الثاني للنصّ هو الأقرب للنصّ اصطلاحاً، ولعلّ انعكاس ذلك على ما هو مصطلح يعود إلى حاكمية علمي الفقه والأُصول على الحركة العلمية في المعارف الإسلامية، حيث كان ولا يزال علما الفقه والأُصول يحتلان مساحة واسعة من النتاج المعرفي في أوساطنا العلمية التخصّصية، ولذلك أسباب كثيرة، أهمّها وأكثرها تأثيراً هي الأسباب الاجتماعية وليست العلمية، وللنصّية الأُصولية هذه قيمة علمية ثمينة

(١) انظر: دروس في علم الأصول: ج٢، ص ١٥٨.

تكمن في لزوم العمل به دلالياً، دون الحاجة إلى التعبّد بحجّية الجانب الدلالي منه إذا كان نصّاً في المدلول التصوّري والمدلول التصديقي معاً[١].

النـصّ أدبياً

مفردة النصّ كثيرة الحضور في الوسط الأدبي، فهم يُطلقون هذه المفردة على كلّ نتاج أدبي تقريباً، وإن كان الشعر والمقطوعات النثرية هي الأكثر وصفاً بذلك، وهم يريدون بذلك النتاج المقروء وليس نتاج القارئ، بمعنى أن النتاج الأدبي (شعراً كان أم نثراً) هو نتاج مقروء من قبل القارئ المتخصّص، ونتاج القارئ المتخصّص هو قراءته للنصّ المقروء، والمُتمثّل بالنقد والتقويم.

وبحسب المتابعة وجدنا أنّ استعمال النصّية في النتاج الأدبي جاء في مرحلة متأخّرة، ولعلّ سبب التسمية يكمن في أحد أمرين، هما:

الأمر الأوّل: هو محاولة إضفاء صفة المتانة والقداسة إلى النتاج الأدبي بعدما تخلّف الأدب كثيراً عن الحركة العلمية، فالأدب كان في القرون السالفة هو الأكثر حضوراً في الناس عموماً، بل كان الأدب عموماً والشعر خصوصاً يمثّل مادّة أساسية في التعاطي مع الحياة والعلاقات الاجتماعية، ولكن بعد حصول الطفرات النوعية للعلم والتقنيات، وانتشار معطيات العلم الحديث بشكل يفوق تصوّرات المعاصرين لها فضلاً عن السابقين، فإنّه بدأ الأدب بالانحسار تدريجياً، فعزفت النفوس

---

(١) المصدر السابق: ج٢، ص٥٩.

عنه وتوجّهت للعلم، لأنّ العصر لغةً وثقافةً وطموحاً متعلّق بالعلم، والمظنون هو أنّ للجانب المادّي أثراً كبيراً في تمدّد العلم وانحسار الأدب، من هنا فكّر الأدباء في حفظ ووقاية الأدب وتنمية نتاجه، وهذا لا يكون إلّا باقترانه بأمر مقدّس ليبقى حاضراً كما هو حال القرآن والسنّة الشريفة، ولم يكن هنالك سوى مفردة النصّ التي ارتبطت بحسب الثقافة العامّة بالمعصوم ﷺ، وقد نجحوا إلى حدٍّ كبير في تثبيت نصّية النتاج الأدبي، ولكنهم عجزوا تماماً عن إضفاء صفة القداسة لنتاجهم.

الأمر الثاني: هو محاولة التضعيف والتقليل من تفرّد النصّ الديني بذلك، هذا من جهة، ومن جهة أُخرى محاولة توهين النصّ الديني، والتشكيك بقداسته، فالشعر نصّ والقرآن نصّ!

وكلّنا يُطالع كثرة التضمينات التي يتبوّأ بها النتاج الأدبي المعاصر من آيات وروايات ومضامين دينية خالصة، فهي محاولة لبسط القداسة على النصّ الأدبي، والتقليل من هيبة ومكانة القرآن الكريم، حتى حدا بالبعض إلى استعمال المفردات القرآنية في مواضع غادرتها العفّة والكرامة الإنسانية، وهذا الاحتمال الثاني وإن كان يمثّل واقعاً ملموساً لدى عدد غير قليل منهم إلّا أنّنا نستقرب الاحتمال الأوّل.

وعلى أيّ حال فالنصّية الأدبية هي ضرب من المجاز أو المسامحة لدى المهتمّين بقراءة النصّ الديني، وإن كنّا نحن نستقرب نصّية النتاج الأدبي لنكتة تقدّم بيانها[1].

---

(١) مرّت بنا في النقطة الرابعة من موضوعة: (النصّ اصطلاحاً)، فراجع.

النصّ إعلامياً

الإعلام علم له مقوّماته ونظرياته وأساليبه وآلياته الخاصّة به، ولكنه يُعاني من إشكاليات كبيرة وأمراض مُستعصية، أهمّها ضعف مُراعاة المهنية التي تبتني على أُسٍّ تقوم عليه المهمّة الإعلامية، وهو إيصال الحقّ والحقيقة بشفافيةٍ ووضوح إلى المُتلقّي، وقد أوقعها ذلك في مُسامحات كثيرة وبغبغائية مُثيرة تمثّلت بترديد كلمات أنصاف المتعلّمين وأشباه المُثقّفين وأشباح المُتخصّصين، فصارت الإثارةُ والاستقطابُ الشاغلَ الأوّل والهمَّ الرئيسيَّ لهذه الوظيفة الرائدة والرقيب الدقيق، ومن تلك المطبّات التي وقع فيها غالبية إعلاميينا ـ بقصد أو بغير قصد ـ تشويه جملة من الاصطلاحات وتزييف جملة من الحقائق العلمية، منها ما يتعلّق بحقيقة النصّ، فصار النصّ يُطلق عندهم على الأغاني والأفلام والمسرحيات، وعلى كلّ كلمة هابطة، وعلى كلّ شاردة وواردة، فصار الناس يظنّون بأنّ ذلك هو الحقّ! من هنا يعسر علينا أن نُحدّد النصّية إعلامياً، لأنها مشوّهة وغير مُنضبطة، ولا شيء فيها منضبط ومُترابط غير عدم الانضباط نفسه وعدم الترابط.

النصّ في اللسانيات المعاصرة

اللسانيات علم مادّته الأُولى هي اللغة، فإذا ما التزمنا بأنّ اللغة فكرٌ ومعطى حضاري بارز وأصيل، فذلك يعني أنّ علم اللسانيات له جذور تأريخية عميقة، بخلاف ما هو مُتصوّر من حداثوية هذا العلم.

وأمّا كون اللغة فكراً ومعطى حضارياً فذلك لأنّ اللغة تمثّل

الانعكاس الأوّل والأكثر وضوحاً لصفة ومقوّمات الناطقين بها، فاللغة لا يسعها التنصّل عن تراث أصحابها، ولذا فهي مستودع حقيقي للنتاج الديني أوّلاً، نظراً لكون الدين يمثّل الانطلاقة الأُولى في حركة الإنسان، وهذا الكائن الكامن في رحم اللغة ـ وهو الدين ـ لا يأتي مجرّداً عن ظروفه الموضوعية وحواضنه الأساسية ونتائجه البعيدة المدى، ولذا فهو يأتي مُعبّأً بكلّ ما هو تأريخي الحركة، كالنزعة العرقية أو الردود الشعوبية، فاللغة كما قلنا معطى حضاري من الدرجة الأولى، ولذا فهي تظلّ مخلصة لبيئتها، وهذا ما يُفسّر لنا بوضوح بطء حركة التغيير في اللغة إن لم تكن معدومة بالقياسات المعاصرة.

من هنا فنحن لا نجد هذا العلم بعيداً عن تراثنا الإسلامي، بل لا نراه مولوداً خارج هذا الإطار، فإن العملية التفسيرية ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ ولدت وتنفّست في حاضرة هذا العلم، غاية الأمر أن جملة من لغويي ومفكّري الغرب أبرزوه بنحو علم مُستقلّ، ونحن لا نُريد أن نغمطهم حقّ الإبراز بقدر ما نُريد بيان قِدَم هذا العلم وأصالته وازدهاره في ضوء العملية التفسيرية في سطورها الأُولى، وهذا ما يُنبـّهُنا إلى مدى هيمنة التراث اللساني العربي آنذاك، وكيف أنّ أهل الفنّ قد جعلوه مطيّتهم في سبر غور القرآن الكريم.

كما أنّ تُراثنا اللغوي والأدبي والإعجازي حافلٌ بمحاولات جادّة في التصنيف الألسني، وكشاهد على ذلك ما تركه لنا فقيه اللغة والبلاغة عبد القاهر الجرجاني في كتابه الجليل: (دلائل الإعجاز في علم المعاني).

بعد هذا التمهيد اليسير نكون قد ألمعنا إلى وجه الصلة بين النصّ وعلم الألسنيات، فإن النصِّية قد اقترنت بجذور هذا العلم بشكل يعسر تصوّر انفكاكه، هذا من حيث الوجهة التأريخية التي تحدّد لنا هويّة النصّ بخصوص نتاج المعصوم، وأما في الوقت المعاصر فإن الألسنيات كعلم انطلقت بأفق أوسع بكثير من جذور النشأة، حيث امتدَّت لتشمل كلَّ منتج لغوي، فكلُّ ما هو مندرج في ضمن إطار اللغة ومكتوبٌ فهو نصّ، وقد تقدّمت الإشارة إلى ذلك[1].

فالنصّ في الألسنيات المعاصرة ليست له ملامح واضحة أو خلفية معلومة أكثر من كونه مُندرجاً في مجال اللغة، ولكن هذا لا يعني انحصار البحث الألسني في ذلك، فهذا تصوّر ساذج عن هذا العلم، وإنّما هو علم يهتمّ بتحليل اللغة لتُعطي اللغة ـ وهي لسان الفكر والحضارة ـ ما أسّسه وأنتجه الإنسان على امتداد حركته التأريخية.

النصّ تفسيرياً

ينحصر النصّ التفسيري في حدود القرآن الكريم، أي أنّ مادّة وموضوع التفسير في عالم النصّ هو النصّ القرآني لا غير، بل إنّ النصّ التفسيري أضيق من ذلك، وذلك لأنّه يهتمّ بالظاهر القرآني، فمادّة النصّ في بُعدها الباطني لا يقصد بها التفسير، ولذلك فهو خارج عن نصّية النصّ التفسيري.

ولنا أن نسأل عن حدود هذه النصّية التفسيرية، فهل هي النصِّية

---

(١) انظر: عنوان (مفهوم النصّ) من هذا الكتاب.

الأُصولية الواقعة في قبال الظاهر والمجمل؟ أو أنّها تشمل هذه الأطر الثلاثة معاً؟

هنا يوجد خلاف حادّ، فمن كانت قبلياته فقهية أُصولية فإنّه يقول بشموليته لكلّ الكتاب في مقام السند، وبالانحصار في مقام الدلالة، وهذا هو الرأي الغالب، وأمّا من كانت انطلاقته تفسيرية محضة فإنّه يقول بنصِّية الكتاب كلّه سنداً ودلالة، وهو ما نميل إليه ونستقربه في المقام.

فإنّ النصِّية ليست صفة مُستحدثة يخلعها الآخرون على القرآن الكريم، وإنّما هي صفة وجودية مُلاصقة للقرآن الكريم وعرض ذاتي له ومُنبثقة منه، ولذا فهو نصّ برمّته لأهل العصمة عليهم السلام، ولا يبعد أن تكون هنالك نصِّيته ثابتة أيضاً لمن هم دون ذلك، ولكن بما ينسجم مع قوله تعالى: ﴿لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (ق: ٣٧).

النصّ تأويلاً

وأمّا النصّ تأويلاً فهو مُبتنٍ على أصل لا حياد عنه، وهو القول بنصِّية الكتاب برمّته في عالم اللفظ والظاهر، لأن التأويلية قائمة على أساس التحرّك في عالم الخزائنية، وعالم الخزائنية ـ كما أوضحناه[١] ـ يمثّل الوجود الحقّي والحقيقي للقرآن الكريم، والذي لا تمتدّ إليه ابتداء غيرُ يد المعصوم عليه السلام.

---

(١) انظر: منطق فهم القرآن، الفصل الخامس من الباب الثاني.

إنّ النتائج التأويلية إنّما تتبلور في ضوء ما نتوفّر عليه من عالم الخزائنية، ولذلك فإن حدود اللغة، وإن كانت لا تُلغى البتّة، ولكنها لا تُؤطّرنا حتماً، وفي ضوء ذلك يتبيّن لنا بأنّ نصِّية القرآن تأويلاً تنطلق من النصِّيـَّة التفسيرية وفقاً لما استقربناه هنالك، وأمّا في عالم الخزائنية فإنّ نصِّية القرآن ثابتة في جميع المراتب المنكشفة للقارئ التأويلي، فإنَّ كلَّ ما ينكشف له فهو حقٌّ تامّ، ولكن بلحاظ مرتبته، وهي مرتبة نصِّية أدنى لمن توفَّر على ما هو أشمل منه، كما أنَّ كلَّ مرتبة عالية هي واجدة لكمال الدانية ولا عكس.

جدير بالذكر أنَّ الكشف العلمي مهما بلغ من مراتب رفيعة فإنّها محدودة بحدود المُنكشف له، ولذلك يبقى عالم الخزائنية رحباً لا يسبر غوره إلّا من أغلق دائرة السير وشمّ رائحة الوجوب.

قال الطباطبائي: (إنّ التي في خزائن الغيب عنده من الأشياء أمورٌ لا تحيط بها الحدود المشهودة في الأشياء، ولا تحصرها الأقدار المعهودة، ولا شكّ أنّها صارت غيوباً مخزونة لما فيها من صفة الخروج عن حكم الحدّ والقدر، فإنّا لا نحيط علماً إلّا بما هو محدود ومقدَّر، وأمّا التي في خزائن الغيب من الأشياء فهي قبل النزول في منزل الشهود والهبوط إلى مهبط الحدّ والقدر، وبالجملة قبل أن توجد بوجودها المقدَّر لها غير محدودة مقدّرة مع كونها ثابتة نوعاً من الثبوت عنده تعالى، على ما تنطق به الآية. فالأمور الواقعة في هذا الكون المشهود، المسجونة في سجن الزمان هي قبل وقوعها وحدوثها موجودة عند الله، ثابتة في خزائنه نوعاً من الثبوت

مبهماً غير مقدّر وإن لم نستطع أن نُحيط بكيفيّة ثبوتها)[١]، ويترتّب على ذلك أنّ هذه الخزائن بعضها فوق بعض، وكلّ ما هو عالٍ منها غير محدود بحدّ ما هو دانٍ.

بعبارة فلسفية: إن تلك المراتب تنتظم بحسب قاعدة العلّة والمعلول، بحيث تكون المرتبة الدانية مقيّدة بقيد عدميّ فاقدة لكمال ما، على حين ليست المرتبة العالية التي علّتها مقيّدة بالقيد نفسه وإلاّ لما كانت علّة والمرتبة الدانية معلولاً.

وحيث إنّنا في مقام التعريف والتقريب في أُفق النصّية التأويلية، فإنّنا نكتفي بذلك تاركين التوسّع إلى فرصة أُخرى.

النصّ والكتب السماوية

نصِّية الكتب السماوية أمر مفروغ منه، بل هي القدر المتيقّن من كلّ ما تقدّم بيانه، وهذا واضح وبيـِّن، ولذا فالكلام ينبغي وقوعه في أمر آخر، وهو تحديد هويّة وأعيان الكتب السماوية بلحاظ الوجود الخارجي، فإنّنا نلتزم جزماً بأنّ التوراة النازلة على نبيّ الله موسى عليه السلام، والإنجيل النازل على نبيّ الله عيسى عليه السلام من الكتب السماوية الصحيحة كاعتقادنا بصحّة القرآن الكريم، ولكن التوراة والإنجيل الحقيقيين غير متوفّرين بوجودهما الأوّلي، حيث نالته يد التحريف طولاً وعرضاً، لفظاً ومضموناً بنصّ القرآن الكريم الذي لا نعدل به حجّة أُخرى من الكتب السماوية الأُخرى على فرض صحّتها فضلاً عن كونها مُحرّفة.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٧، ص١٢٥.

قال تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلاَمَ اللّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة : ٧٥)، وقال أيضاً: ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيّاً بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْناً فِي الدِّينِ...﴾ (النساء : ٤٦)، وهنالك نصوص أُخرى تؤكّد هذا المعنى، ومن هنا نخلص إلى نتيجة اتّفق عليها أعلام الأُمّة وهي عدم الالتزام بنصِّية التوراة والإنجيل بوجوديهما الحاليين.

نعم، هما نصّان بالمعنى الرابع من اصطلاحات النصّ، فيكونان كأيّ نصٍّ أدبي أو قانوني قابل للنقد والطعن.

النصّ والكتب الوضعية

تقدّم منّا بأنّ مُفردة النصّ في أصل وضعها أو استعمالها قد اقترنت بالنتاج الديني، وتحديداً نتاج المعصوم من القرآن والسنّة الشريفة، ولكن هذا المفهوم لم يقتصر على مصداقه الأوّل؛ إذ تعدّى ذلك إلى النتاج البشري لاسيَّما عند المعاصرين، حتى شملت النصّية عندهم كلّ نتاج أدبي وعلمي وفكري مكتوب.

ونحن وإن كنّا نميل إلى التوسّع في الاصطلاح، كما تقدّم[1]، ولكن بالشروط الآنفة الذكر، ونعني بذلك انحصار نصّ المعصوم بفهمه وتطبيقه، واشتمال نصّ غير المعصوم على إمكان تقويمه ونقده.

---

(١) في النقطة الرابعة من موضوعة: النصّ اصطلاحاً.

من هنا يُمكن القول بأنّ الكتب الوضعية، الدينية والفكرية والأدبية والاقتصادية والقانونية،... إلخ، مشمولة للنصِّية، ولكنها نصِّية تبعية، لها ضوابطها المعرفية وموازينها العلمية والذوقية، وهي مع كلّ هذا ليست بحجّة لإمكان حلّها ونقضها وعرض البدائل لها، ممّا يعني أن النصّية الوضعية على تبعيّتها فهي في معرض التلف، بخلاف النصِّية المعصومة فهي بمنأى عن ذلك كلّه، وما نعنيه بتبعيّتها هو كونها ستظلّ محكومة للنصّية المعصومة، فلا يُتصوَّر وقوع التعارض بينهما إطلاقاً، بل ولا يُتصوّر النظر من أحدهما للآخر، ويثبت البطلان المحض للنصّ الوضعي في صورة تقاطعه من النصّ الديني المعصوم، وهذا واضح وبيِّن.

حقيقة التنوّع في النصوص

وهنا يُلحظ التنوّع من زوايا مختلفة يُمكن تحديدها بما يلي:

١. التنوّع بلحاظ مراتبية النصّ القرآني بوجوده الأفرادي.

٢. التنوّع بلحاظ مراتبية النصّ القرآني بوجوده المجموعي.

٣. التنوّع بلحاظ وجوديه معاً ولكن دون القول بالمراتبية.

أما النقطة الأُولى: فإن كلّ نصّ فارد إذا لوحظ تعيّنه في معناه فإنّ التنوّع يعسر تصوّره، ولكننا ننطلق من أرضية الطولية في المعاني، فالمراتبية الملحوظة في المقام هي الطولية وليست العرضية[1]، وهذه الطولية لا حدَّ لها جزماً إذ إنّها تتكثّر بتكثّر قرّاء النصّ، وبهذه المراتبية

---

(١) تعرّض لذلك السيّد الأستاذ (دام ظلّه) في كتاب (منطق فهم القرآن)، الفصل الخامس من الباب الأوّل، تحت موضوعة: (وحدة القرآن وترابطه)، فراجع.

الطولية يتحقّق لدينا التنوّع في النصّ بوجوده الأفرادي.

وأمّا النقطة الثانية: فإنَّ التنوّع فيها سوف يكون أكثر وفرة واتّساعاً، لأنَّ الملحوظ هو وحدة النصّ، وأنه بوحدته تجري القراءة عليه، وهذه القراءة وإن كانت عسيرة التحقّق عادة إلّا أنّها الأكثر ثمرات والأعمق معطيات والأقرب إلى عالم خزائنية النصّ، فالتنوّع هنا سهل التحقّق والتوصّل إليه، باعتبار أنّ النصّ الواحد بوجوده المجموعي مركّب من عدّة نصوص أفرادية، فإذا كان كلّ نصّ أفرادي فيه مراتب طولية، وأن التجدّد في معانيه قائم ولا حدّ له، فمن باب أولى توفّر هذه المراتب الطولية وتكثّرها بالوجود المجموعي.

وأمّا النقطة الثالثة: فإن لوحظت في التنوّع البينونة النسبية فذلك يعود إلى النقطتين السابقتين، إن كان أفرادياً فإنّه يعود للأُولى وإلّا فللثانية، وأما إذا لوحظت فيه البينونة التامّة، وهو ما لا نقول به جزماً، فإن التنوّع مُنتفٍ تماماً بالنحو المتقدّم، وإذا ما ثبت هنالك تنوّع فإنّه تنوّع مجازي واعتباري لا حقيقة تكمن وراءه.

علاقة النصّ بالمحكم والمُتشابه

للنصّ علاقة وثيقة بالمحكم والمتشابه، بل هو المحكم والمتشابه بعينه، والنكتة في ذلك هي:

• أنّ القرآن قد وصف نفسه بأنّه كلّه مُحكمٌ لقوله تعالى: ﴿**الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ**﴾ (هود: ١)، ومن الواضح أنّ إحكامه كلّياً إنّما بلحاظ قراءة المعصوم، وهذا المعنى يُفسّر لنا المرويّ

عن الإمام الباقر عليه السلام وهو يُخاطب قتادة: (**ويحك يا قتادة إنّما يعرف القرآن من خوطب به**)[١].

• وأنَّ القرآن كلّه مُتشابه؛ لقوله تعالى: ﴿**اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الحَدِيثِ كِتَاباً مُّتَشَابِهاً مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ...**﴾ (الزمر: ٢٣)، وهو مُتشابه كلّه بلحاظ القارئ غير المُتخصّص.

• وبعض القرآن مُحكم وبعضه مُتشابه؛ لقوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...**﴾ (آل عمران: ٧)، وهذا بلحاظ القارئ المُتخصّص، فهو مهما بلغت مراتب تخصّصه فإنّ القرآن الكريم سيبقى فيه ما هو مُتشابه له، وهنا تكمن الحاجة لوجود الإمام المعصوم عليه السلام، ومن هنا نفهم أيضاً ذيل الآية السابقة وهو: ﴿**...فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...**﴾ (آل عمران: ٧).

وعليه فالنصّ القرآني كلّه مُحكم بلحاظ المعصوم، وكلّه مُتشابه بلحاظ القارئ العادي، وبين بين بلحاظ القارئ المتخصّص، وهذا الأخير ما كان منه مُحكماً فهو نصّ باصطلاح الأُصوليين، وما كان منه مُتشابهاً فهو الظاهر والمجمل عندهم، وأمّا معنى الإحكام ومعنى التشابه فذلك ما نُرجع به القارئ إلى كتابنا (أُصول التفسير والتأويل)[٢].

---

(١) الفروع من الكافي: ج٨، ص٣١٢، ح٤٨٥.

(٢) أُصول التفسير والتأويل: ص٢٣٩، الأصل الرابع.

النصّية الأفرادية والمجموعية

ونعني بالنصَّية الأفرادية: حصول التشخّص والتعيّن بواسطة الدليل الواحد، وهو المُتعارف عليه والمُتداول بين الأوساط العلمية رغم ندرته، وفي قباله تقع النصّية المجموعية، وهي حصول التشخّص بنحو قطعي دلالياً بواسطة أكثر من دليل، وهو الأوفر حظّاً من الأوّل رغم قلّة التعاطي به، فالمجموعي هو حصيلة قيم معرفية وفَّرَتها مجموعة متون، لا حصيلة قيمة واحدة.

ولعلَّ هذا هو الأقرب إلى ما هو مُتداول عند الأُصوليين، وما نراه في المقام ضرورة الاهتمام بالنصية المجموعية والتشخيص المجموعي، وذلك لسببين مهمّين، هما:

١. أنّه الطريق الأيسر، وذلك فيما إذا اعتمدنا على القرينية.

٢. حصول الاطمئنان به بصورة أكبر للمقابل.

بعبارة أُخرى: قدرته على خلق أجواء نفسية عميقة للتصديق بمؤدّاه وبصورة أكبر ممّا عليه الحال في الأفرادي.

ولعلّ تأكيد الإمام عليه السلام بعد بيعة الأُمّة له على التذكير بحقّه المسلوب وأحقّيته بالخلافة وأسبقيّته في الإسلام والجهاد والنصرة يصبّ في هذا الاتّجاه، بل إنه كان يطلب الشهادة ممن حضر غدير خم[1] أو سمع

---

(١) الذي قال فيه رسول صلى الله عليه وآله: (**من كنت له مولى فهذا عليّ مولاه، أللهم وال من والاه وعادِ من عاداه...**). وقد روى هذا النصّ المتواتر الفريقان معاً، وقد استعرض العلاّمة المحقق الأميني رحمه الله في كتابه العظيم (الغدير) جميع طرق

بحديث المنزلة[١] أو سمع بحديث الثقلين[٢] أو بأحاديث أُخرى، وما ذلك إلّا لإدراكه عليه السلام العميق بأنّ هذا الزخم من الأحاديث والمُذكِّرين سوف يُوفِّر مناخات حيوية وفاعلة للعمل مع الأُمّة، وإلّا فهو الإمام المُفترض الطاعة مُنذ قُبض رسول الله صلى الله عليه وآله إلى يوم شهادته عليه السلام، ولا يحتاج معه ذوو البصيرة إلى التذكير بذلك، فالمقداد وعمّار وسلمان وأبو ذر كانوا ومضوا معه عليه السلام حتى وإن خالفته الدنيا.

ومن لطائف فاعلية الأثر المجموعي وأولويّته على الأثر الأفرادي: أنّ الله الحاضر عنده كلُّ شيء، جلَّت قدرته، سوف يتعاطى مع العصاة يوم الحساب بأُسلوب النصِّية المجموعية، فلا يكتفي سبحانه بشهادة مُنكر ونكير، ولا بصحف الأعمال التي لا تغادر صغيرة ولا كبيرة، ولا بمقولات ملائكة الحساب، ولا بشهادة الأرض التي أقلّت وتلقّت، ولا

الحديث وأثبت تواتره، فراجع.

(١) وفيه قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **(يا عليّ أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبيَّ بعدي)**. انظر: فروع الكافي: ج ٨، ص١٠٧، ح٨١ . و: فضائل الصحابة، لابن حنبل: ص١٤، فقد رواه بعدّة طرق. و: صحيح مسلم: ج٧، ص١٢٠، كتاب الطلاق.

(٢) وفيه قال صلى الله عليه وآله: **(أما بعد... أيها الناس فإنّما أنا بشر يوشك أن يأتي رسول ربّي فأجيب، وأنا تارك فيكم ثقلين أوّلهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به** ـ فحثّ على كتاب الله ورغّب فيه ثم قال ـ **وأهل بيتي، أذكّركم الله في أهل بيتي، أذكّركم الله في أهل بيتي، أذكّركم الله في أهل بيتي)**. انظر: صحيح مسلم: ج٧، ص١٢٢.

بالسماء التي أظلَّت، وإنّما سيأتي بذلك جميعاً وفوقها شهادة الأعضاء على نفسها، اليد التي سرقت، والقدم التي عثرت، واللسان الذي زلَّ، حتى تصل النوبة للجلد؛ قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ...﴾ (فصّلت: ٢١)، وعندئذ نادوا بحسرة يقصر عنها البيان إلّا بالإشارة لواقع الحال، كما حكاهم القرآن بقوله تعالى: ﴿فَنَادَوْا وَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ﴾ (ص: ٣).

النصّ والتواتر

قد لا يبدو أن هنالك فرقاً كبيراً أو مُهماً بين مفهومي النصّ والتواتر، ولكن الصحيح هو أن النصّ إذا ما أُطلق فإنّه يُراد به المتن، حيث يُقال بالنصّ في قبال الظاهر والمجمل، في حين إن التواتر إذا ما أُطلق فإنّه يُراد به السند، في قبال الصحيح والموثّق والضعيف، ولكن الأهمّ من ذلك صورة التوافق بينهما، فإن الحديث المتواتر ـ مثلاً ـ ينقسم إلى تواتر لفظي ومعنوي وإجمالي، وهذا كلّه يصبّ في دائرة المتن، وهو بأقسامه الثلاثة يسمّى نصّاً وفق الاصطلاح الأُصولي، وهو ما كان مدلوله متعيّناً في أمر محدّد ولا يحتمل مدلولاً آخر بدلاً عنه، ولكن التعيّن متفاوت من حيث الاعتماد، فاللفظي مقدّم على المعنوي، وكلاهما مُقدَّمان على الإجمالي جزماً.

علاقة النصّ بالاجتهاد

الاجتهاد هو بذل الوسع في فهم الدليل واستنباط الحكم الشرعي منه، فلا اجتهاد خارج دوائر الأدلّة المعتبرة، فإذا حصل نوع اختلاف في

فهم الدليل فذلك مقبول ويندرج ضمن العملية الاجتهادية، كما هو الحال في الخلاف الواقع بين أعلام الفريقين في آية الوضوء، فأعلام مدرسة أهل البيت عليهم السلام قاطبةً يقولون بوجوب المسح على الرجلين، في حين يرى مُعظم أعلام مدرسة الخلفاء بلزوم الغسل، وكلاهما يستدلّ بنفس آية الوضوء، وأمّا إذا وقع الاجتهاد في أمر خارج النصوص والأدلّة الشرعية فهو عمل بالرأي الشخصي، فإذا كان هنالك نصّ عالج موضوع الحكم سُمّي ذلك بالاجتهاد في مقابل النصّ، وإلّا فهو عمل بالرأي لا غير، ويُعتبر الاجتهاد في مقابل النصّ من أسوأ أنواع العمل بالرأي الباطل.

ومن نماذج الاجتهاد في مقابل النصّ: ما وقع في موضوع الطلاق، فقد نزل قرآن به، وهو قوله تعالى: ﴿**الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ...**﴾ (البقرة: ٢٢٩)، وبين الطلاقين رجعتان معلومتان، فإن طلّقها بعد ذلك ثالثة حرمت عليه؛ لقوله تعالى: ﴿**فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىَ تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ...**﴾ (البقرة: ٢٣٠)، ولكن القوم قالوا بتحقّق الطلاق ثلاثاً في واقعة واحدة وبكلمة واحدة، كأن يقول الزوج: زوجتي طالق بالثلاث.

إنَّ هذا اجتهاد صريح في مقابل النصّ، بل هو لعب بكتاب الله تعالى، على حدّ تعبير رسول الله صلى الله عليه وآله في رجل فعل ذلك[١].

(١) روى النسائي بأن رسول الله صلى الله عليه وآله قد أُخبر عن رجل طلّق امرأته ثلاث تطليقات جميعاً، فقام غضباناً، ثم قال: (**أيُلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم**)،

وهكذا الحال في إيقاع الطلاق بدون شاهدي عدل، فهو اجتهاد في مقابل نصّ أيضاً، وهو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ للهِ...﴾ (الطلاق: ٢).

علماً بأنّ المراد بالنصّ هنا هو نصّية الدلالة لا السند، والغريب هو أنّ الشواهد الآنفة الذكر وقع الاجتهاد فيها وهي نصوص دلالةً وسنداً!

النصّ في قبال الشورى

وهذا ما يقف بنا على مدرستين مختلفتين في تنصيب الإمام والخليفة على الأُمّة، فهل هو منصوب من قبل الله تعالى كما ترى ذلك مدرسة أهل البيت، عملاً بقوله تعالى: ﴿...قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً...﴾ (البقرة: ١٢٤)، وأنه ليس للأُمّة من نصيب في ذلك، بل وليس لهم إلّا الطاعة والخضوع، عملاً بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُّبِيناً﴾ (الأحزاب: ٣٦) أو هو يُنصّب من قبل الأُمّة بواسطة

حتى قام رجل وقال: يا رسول الله ألا أقتله. انظر: سنن النسائي: ج٦، ص١٤٢. علماً بأنَّ هذا النوع من الطلاق الواقع في مجلس واحد كان معدوداً طلاقاً واحداً على عهد رسول الله والخليفة الأوّل وسنتين من خلافة الثاني، حيث أبطل الأخير قول النبيّ ﷺ بقوله: (إنَّ الناس قد استعجلوا في أمر قد كان لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم) فأمضاه عليهم. انظر: صحيح مسلم: ج٤، ص١٨٤، ح١٤٧٢، كتاب الطلاق.

الشورى عملاً بقوله تعالى: ﴿... **وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**...﴾ (الشورى: ٣٨)، فالنصّ هنا يُراد به الجهة الإلهية المُنصّبة للإمام، أو ما يُشار به لذلك.

النصّ وتعدّد المعنى

سنُحاول إيجاز البحث في هذه الفقرة مُرجئين التفصيل فيه لمناسبة أُخرى[1]، وهنا نودّ أن نُثير هذه الإشكالية: كيف يتسنّى لنا الجمع بين مقولة النصّ ومقولة التعدّد في المعنى؟

الجواب عن ذلك هو أن النصّية بلحاظ السند لا غُبار عليها البتّة؛ لعدم الصلة بين تعدّدية المعنى وقطعية السند، فكلمة «الولي» في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ**...﴾ (المائدة: ٥٥) جاءت ضمن متن قطعي السند جزماً، ولكن أعلام المسلمين اختلفوا فيها كثيراً فأعطوا لها معاني كثيرة ولأسباب واضحة للمتتبّع، سقطت فيها رؤوس وهُدمت صوامع!

فالكلام الكلام في نصّية المتن، فهل تنسجم هذه النصّية مع مقولة التعدّد في المعنى؟ الصحيح هو أنّنا بناءً على العرضية لامناص من نفي التوافق، وأما بناء على الطولية بين المعاني ـ كما نعتقد ذلك جزماً ـ فلا بأس في الجمع بينهما، بل لا مناص من الالتزام بذلك، فالطولية لا تعني

---

(١) تناول السيّد الأُستاذ ذلك في زوايا سبع، في كتابه (منطق فهم القرآن): ج١ ص٤٢٦ـ٤٣٧، في الفصل الخامس من الباب الأوّل، تحت موضوعة (وحدة القرآن وترابطه).

التنافي، وإنّما هي المراتبية التشكيكية، كذوي العلم يشتركون بالعلم ويختلفون به أيضاً، فأحدهم عالم والآخر أعلم، والآخر أعلم منهما، وهكذا.

الفرق بين المتن والنصّ

قد يُلاحظ وجود نوع من الترادف بين مفردتي المتن والنصّ، وهي مُلاحظة دقيقة، ولكن واقع الحال فيها هو أن هنالك ضرباً من التسامح، نظراً لّما هو واضح من أنّ النسبة بينهما هي العموم المطلق، فكلّ نصّ اصطلاحي هو متن جزماً، وليس كلّ متن هو نصّاً بالضرورة[١]، ولكن مع ذلك يُمكن القول أيضاً بأنّ كلّ متن فيه قابلية النصّية، لاسيّما مع التزامنا بمقولة القرينية، فتقترب النسبة وتُقيّد بنتائج البحث.

نعم، هنالك فرق آخر ولكنه صوري، وهو أن المتن تقع في قباله الحواشي والتعليقات والهوامش، في حين إنّ النصّ يقع في قباله ـ أُصولياً ـ الظاهر والُمجمل، وهذا واضح.

ما نراه في النصّ

وهنا ينبغي أن نُفرّق بين النصِّية بلحاظ المتن والنصّية بلحاظ السند، والأوّل هو ما يقع في قباله الظاهر والمجمل، فيشمل القرآن الكريم والسنّة الشريفة، فالبحث فيه في نفس الدليلية ـ قرآناً وسُنّة ـ لا

---

(١) من الواضح بأنّ القياس في ذلك هو القارئ المتخصّص، وليس المعصوم عليه السلام الذي كلّ متن عنده نصّ بالضرورة، وليس القارئ غير المتخصّص الذي ربما يكون عنده كلّ متن نصّاً لافتقاده ضوابط التشخيص.

المصدرية، وهو اصطلاح فقهي وأصولي، والثاني هو ما يقع في قباله الصحيح والموثّق والحسن والمقبول والضعيف، فيكون مُنحصراً بالقرآن الكريم والسنّة القطعية، وعادةً ما يدور فيه البحث في مصدرية السنّة لا في دليليّتها[١]، وهو اصطلاح يُوافق ما عند أهل الحديث.

والذي نراه في المقام هو ما يلي:

أوّلاً: أقربية النصّية بلحاظ المتن لا السند، تبعاً لأهمّية البحث علمياً وعملياً، فالآثار المُترتّبة على بحث المتن أعظم بكثير من الآثار المُترتّبة على السند، وذلك لانحصار البحث السندي في السنّة الشريفة، بل في جزء يسير منها.

ثانياً: إنَّ نصّية السند لا تُنهي البحث بل لا تُثمر شيئاً فيما إذا كان النصّ سنداً مُجمل الدلالة، في حين إنَّ النصّ دلالةً فرصة إثماره كبيرة جدّاً، فهو قطعيّ السند قرآناً ويكفي فيه المقبولية سُنّةً.

وهذا مُنسجم تماماً مع السياقات العامّة لأعلام المسلمين ومُتبنّياتهم، ولكنه ليس هو ما يهمّنا في المقام البتّة، وإنّما الذي يهمّنا هو أن هذه النصّية متناً وسنداً لا نلتزم بطرق إثباتها المعروفة لدى الأعلام، وإنّما الذي نراه هو أنَّ القرينية هي الفاعل الأوّل في دائرة التشخيص لاسيّما في السنّة الشريفة[٢]، ولذلك نجد أن دوائر البحث أوسع بكثير ممّا هو مُتعارف

(١) لانتفاء البحث في مصدرية القرآن الكريم، باعتباره قطعي الصدور عقلاً ونقلاً.

(٢) من الواضح سلفاً بأنَّ سندية القرآن الكريم خارجة تخصّصاً. (منه دام ظله).

عليه في الأوساط العلمية، فنحن لا نلتزم بشيء اسمه ظاهر أو مُجمل في دائرة المتن إلّا بعد انقضاء بحث القرينية، كما لا نلتزم بشيء اسمه صحيح ومُوثّق وحسن ومقبول وضعيف إلّا بعد انقضاء بحث القرينية أيضاً.

وبذلك نخلص إلى أن بحث النصّية متناً وسنداً رهنٌ بموضوعة القرينية، وهذا ما يُعطي ـ كما أسلفنا ـ مساحة أكبر للبحث العلمي ممّا هو مُتعارف عليه، وهذا يعني أننا كباحثين يجدر بنا مُراجعة ما قُرّر سلفاً بأنّ هذا نصّ وذلك ليس بنصّ، كما أن النصّية سوف يختلف مستوى القبول بها في ضوء ما توفّر عليه الباحث من قرائن، بل إن مستويات العملية الاجتهادية ومناطات الأعلمية سوف ترتبط بمقولة القرينية بشكل واضح وكبير، وعندئذ سوف تتّضح لدينا القيمة المعرفية التي عليها بعض المُقلِّدة ممن يتّكئ على كلّ ما هو مشهور أو مُجمع أو مُتّفق عليه، من هنا نفهم أيضاً حجم وثقل العملية الاجتهادية، فلا يغترّ بعض المُقلِّدة بفهمهم الساذج للاجتهاد.

ومن هنا ننصح جميع المهتمّين بقراءة النصّ أن يهتمّوا بمقولة القرينية العلمية الرصينة التي سوف تسدّ المنافذ والذرائع في وجه طبول ومزامير الجهل المُركّب في فهم النصّ.

التناصّ

التناصّ[1] هو تداخل الأُمور المعرفية بعضها في بعض، ومنها

(١) كثر استعمال مفهوم التناصّ (textuality) في الآونة الأخيرة، حتى عُدّ ذلك من مفردات الحداثويين في اللغة والأدب، ويعنون به إحالة نصّ في فهمه إلى نصّ

النصوص، بقصدٍ أو بغير قصدٍ، في المقدّمات والمضامين والخواتيم، وفي التشكيل والتقسيم والتنظيم، فإذا كان التناصّ لغوياً في الألفاظ والصياغة والتراكيب فإنّه لا يخلو نصّ منه، وإذا كان التناصّ في المضمون فهو نسبيّ، والأكثر وقوعاً منه هو التناصّ المضموني أو المعنوي.

والتناصّ كمفردة واصطلاح حديث العهد، ولكنه كمضمون أسبق من ذلك بكثير، فهو يحمل مضمون مفردتي التوارد والتخاطر المُتداولتين في الوسط الأدبي، ولعلّ انتشار مفردة التناصّ في الأوساط الأدبية نتيجة قربها من تلك المفردتين.

إن عملية التناصّ هي تعبير آخر عن تلاقح الأفكار وتشاور العقول، ولذا فهي عملية مُستساغة، بل ومطلوبة أيضاً، ولكنها بطبيعة الحال ليست تعبيراً آخر عن السرقات الأدبية والعلمية، فالسرقات النصّية أمر غير مقبول جزماً.

ومن هنا نجد التناصّ بشكل واضح بين الكتب السماوية، لأنّها تسير باتّجاه واحد، وإن وقع في بعضها بل في أكثرها تزييف وتحريف، ولكن ذلك لم يمنع من حفظ الخطوط الأُولى وجملة من التفاصيل، ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ**

آخر، فهي ـ إذا جاز لنا التعبير ـ عولمة عصرية للنصوص وجعلها نصّاً واحداً منتشراً هنا وهناك، فالهويّة واحدة ولكن الملامح مختلفة بعضها يُتمّم البعض الآخر.

جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً...﴾ (المائدة: ٤٨)، ولعلّ هذا النوع من التناصّ فيه مقدار من التسامح لأن المتكلّم ـ بحسب الفرض ـ واحد لا غير.

وهكذا الحال في نصوص أئمّة أهل البيت عليهم السلام فإنّها تعيش تناصّاً وتداخلاً بنحو لا يخفى على غير المتخصّص فضلاً عن المتخصّص، وهذا النوع من التناصّ إيجابي ومبرَّر، إيجابي لأنّه يسير باتّجاه واحد، ومبرَّر لأنّه ينتهي عند غاية واحدة، ومن هنا يشعر القارئ المتفحّص بأنّ كلماتهم كنور يخرج من سراج واحد، وهنالك نصوص تحكي ذلك[1].

علماً بأنّ التناصّ الذي مارسه المعصومون عليهم السلام لم ينحصر بين كلماتهم، وإنّما مُورس بقوّة مع النصّ القرآني، فكأنَّ كلماتهم صارت ظلاً للنصّ القرآني.

ولا تخفى دعوة القرآن الكريم للاستفادة من التناصّ للوصول إلى الحقيقة، سواء من خارج نصوص القرآن أم من داخله، فهو يهتف بمُخاطبيه بالرجوع إلى الكتب السماوية السابقة (التوراة والإنجيل) للتأكّد من دعوة الإسلام وصدق النبيّ الخاتم صلى الله عليه وآله، فلولا وجود التناصّ

---

(١) منها ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: (**حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدّي، وحديث جدّي حديث الحسين، وحديث الحسين حديث الحسن، وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين عليه السلام وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله صلى الله عليه وآله، وحديث رسول الله قول الله عز وجل**). انظر: أُصول الكافي: ج١، ص٥٣، ح ١٤.

فإنَّ الدعوة سوف تفقد موضوعها، كما هو واضح. هذا من الخارج، وأمّا من الداخل فالدعوة القرآنية صريحة بذلك، يدعونا إلى عدم الأخذ ببعض الكتاب دون بعض، نظراً لوحدة النصّ القرآني وترابطه[1]، منها قوله تعالى: ﴿...أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ...﴾ (البقرة: ٨٥)، فالإيمان رهن بفهم الكتاب كلّه والأخذ به كلّه، لأنّه واحد يسير باتّجاه واحد وينتهي عند غاية واحدة، تتداخل نصوصه وتتكاتف مضامينه بصورة انعدم نظيرها وندر شبيهها.

ولعلّ في قوله تعالى: ﴿اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الحَدِيثِ كِتَاباً مُّتَشَابِهاً مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللهِ ذَلِكَ هُدَى اللهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَن يُضْلِلْ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ (الزمر: ٢٣)، الكتاب كلّه متشابه، فهو مُتشابه ومثاني، أي مُتناصّ ومُتداخل.

علماً بأنّ إرجاع المُحكمات إلى المُتشابهات هو نوع من التناصّ، إذ لا معنى في إرجاع نصّ إلى آخر أجنبيّ عنه شكلاً ومضموناً.

هذا، ولعلّ أبرز الحكماء ممن مارس أُسلوب التناصّ (التداخل) بقوّة بين مقالاته ومقالات ابن سينا من جهة ومقالات ابن عربي من جهة أخرى هو الحكيم الإلهي ملا صدرا، حتى اتّهمه مُناوئوه بأنه صاحب مدرسة تلفيقية غير إبداعية، في حين وصفه البعض الآخر بأنه صاحب مدرسة توفيقية.

---

(١) انظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٤٢٣ فما بعد، تحت موضوعة: (وحدة النصّ القرآني وترابطه) في الفصل الخامس من الباب الأوّل من الكتاب.

وعلى أيّ حال، فإن تداخل النصوص وإحالة بعضها للبعض الآخر في فقرة أو في جملة أو في مُفردة لهو من الأُمور الواقعة والمستشرية في معظم المصنّفات إن لم يكن في جميعها، كما لا يخفى ما في التناصّ من ثمرات علمية وعملية كبيرتين، فهو يدفعنا بقوّة باتّجاه التأمّل والتكامل، ويقينا من النظرة الأُحادية الإقصائية كحركة علمية، ويرشّد تطبيقاتنا ومُمارساتنا ويُجنّبها من التخندق والعزلة كحركة عملية.

إن التناصّ هو ماكنة معرفية جامعة ومُولِّدة للتفسيرات المختلفة للوصول بالقارئ المُتفحّص إلى رؤية جامعة مانعة، وواضحة ناصعة، تغيب فيها لغة التصنيف الفردي وتحضر عندها لغة التوصيف الجماعي، أو ما يُمكن التعبير عنه بالخروج من عالم حواريات الذات إلى عالم حواريات النصوص، فتضمر العِندِيات الأُحادية وتزدهر العِندِيات الغيرية لتُشكِّل نموذجاً مُتكاملاً أو ما هو قريب من ذلك.

بعبارة أُخرى: إنَّ القارئ المتخصّص عموماً والمُفسّر خصوصاً سوف يتجاوز ثنائية الذات والموضوع إلى أُفق أوسع تتزاور فيه العقول وتتبادل فيه الأفكار وتتكامل فيه الرؤى، وهذه المُعطيات من الأهمّية بمكان في طرق الوصول إلى تفصيلات النصّ والكشف عن زواياه الخفيّة، ومن الأهمّية بمكان في صناعة النصّ، ولذا فإن عملية إنتاج النصّية عسيرة بل مستحيلة بدون الاستعانة بمعطيات التناصّ، بل إن العملية التحقيقية الحقيقية كلّها تناصّ، وكلما اشتدّ فيها التناصّ ارتفعت القيمة المعرفية للنتاج المُحقّق.

وهذا الأُفق الجديد الذي نفتحه للتناصّ وإن كان يتهرّب من التلبّس به عامّة المتخصّصين لتحصين نتاجهم من الذيلية والغيرية إلّا أنّهم يُمارسونه بلا استثناء وعلى أرفع المستويات بقصد أو بغير قصد، ونحن لا نجد مُبرّراً للتنصّل عن الالتزام بثقافة التناصّ، ما دام التناصّ هو آلية الانفتاح والتزوّد والإثراء والتكامل، ولعلّ تنصّل البعض يعود للخلط الواضح عنده بين التناصّ الإيجابي ـ وهو ما تقدّم ـ والتناصّ السلبي المساوق لغياب الأمانة العلمية.

ولا ينقضي العجب ممن يتنصّل عن الأخذ بالتناصّ وهو ينطلق من قراءات نوعية وثقافات مزجية وقبليات تراكمية، مُدّعياً الأصالة فيما يكتب ويقول، مع أن الأصالة في ذلك تعني انتفاء الجذور، وذلك أمر غير معلوم ولا مفهوم، وهو أشبه ما يكون بعنقاء مغرب[١].

وربما يبتني التنصّل عن التناصّ ونقده على أساس شبهة قائمة على تصوّر وجود تنافٍ بين التناصّ والعملية الإبداعية، فالإبداع في هذا التصوّر الضيق رهن بالجهد الفردي الخالص من كلّ شائبة، ولكنها نظرة

---

(١) عنقاء مغرب (أو عنقاء المغرب) مثلٌ يُضرب للشيء الذي استحال الوصول إليه ونيله، فيُقال في ذلك: إنَّ الملك المعبود عنقاء مغرب، إي: إنَّ الله تعالى مهما بلغ مقام السائر إليه وعظمة توفيقاته فإنّه سوف يبقى بلحاظ المعبود في أوّل الطريق، لأنَّ المقصود عنقاء مغرب استحالت معرفته معرفة إحاطية، وعزّ الوصول إليه؛ والظاهر أنّ أرباب الفنّ يطلقون اصطلاح (عنقاء مغرب) على الذات المقدّسة في مقام الأحدية.

تعسّفية جدّاً لمفهوم الإبداع، فالإبداع في مرتبته الأُولى يقوم على أساس فهم ما يقوله الآخرون، أي أن نفس فهم الآخر هو صورة إبداعية ومن المرتبة الأُولى، وأمّا البناء النصّي بعد قراءة الآخرين وتحاور النصوص وتبادل الأفكار فهو صورة إبداعية أيضاً ولكنه من الرتبة الثانية، وعليه فمقتضى المهنية والعملية الإبداعية بأعلى مراتبها هو تبنّي التناصّ وعدم التنصّل عنه بالنحو المُتقدّم.

وأخيراً فمن لطائف ما ذُكر في التناصّ: ما ذهب إليه الفراهيدي بأنّ التناد في قوله تعالى: ﴿وَيَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنَادِ﴾ (غافر: ٣٢)، هو يوم التناصّ، أي ينادي بعضهم بعضاً، أصحاب الجنة أصحاب النار[١].

الـقـراءة

لا نُريد من القراءة المعنى اللغوي لها ولا الفهم العرفي لها، وإنّما نُريد منها ما حملته من مضمون جديد يدور بين الفهم والتفسير، فالقراءة في عالم النصوص تعني السعي لفهمها أو تفسيرها، ومن هنا تجدنا نُطلق عنوان القارئ المتخصّص في قبال القارئ غير المتخصّص، ونريد بالأوّل خصوص المفسّر لا غير.

وهذا المعنى ليس بمنأى كبيرٍ عن الفهم العرفي في معنى من المعاني، فهُم يُطلقون كلمة القراءة ويُريدون بها اللازم لها، وهو حصول الفهم، فيقول لك أحدهم: هل قرأت الدرس؟ أو هل قرأت للامتحان؟ وهنا لا

---

(١) انظر: كتاب العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي: ج٨، ص١٠.

يُراد من القراءة مجرّد إخراج الأصوات ولوك الحروف، وإنّما يُراد منه خصوص الفهم، فأطلق القراءة وأراد بها اللازم، وهذا واضح.

هذه هي القراءة بحسب الاصطلاح الجديد، وكلّ ما يجري على الفهم والتفسير فإنّه جارٍ عليها، ولكن ماذا يُراد من وراء ذلك كلّه؟

الواقع أنَّ هذا السؤال لهو الأهمّ فيما يُطرح في هذا المجال، فإنَّ الهدف الحقيقي من وراء ذلك هو الانتهاء إلى التعدّدية في الفهم والتفسير، وهذا بطبيعة الحال ليس أمراً ممجوجاً البتّة، بل هو مقتضى سيرة العقلاء، فإنَّ المجتهدين وجميع أصحاب التخصّصات في مختلف المعارف الإسلامية وغير الإسلامية يختلفون فيما بينهم، وهذا الاختلاف مقبول ما دام لكلّ واحد منهم دليله وما دام الجميع جارياً على القاعدة، أعني الوقوف على ضوابط وقواعد الاجتهاد. فإذا كان الأمر كذلك، فما هو السرّ الكامن وراء الطعن بالقراءة والقرّاء الجدد واللعن عليهم؟!

هذا ما سنتناوله من زوايا مختلفة، نظراً لأهمّية الموضوع وحسَّاسيَّته وأثره البالغ في النتاج النصّي، وسوف نختار ثلاث زوايا رئيسية، وهي:

الزاوية الأُولى: واقعية النصّ القرآني ومراتبيته

للجواب عن ذلك ينبغي أن يُعلم بأنَّ الاختلاف في القراءة تارة يُطلق ويراد به اختلاف الفهم الخاصّ بكلّ قارئ، وهذا أمر صحيح ومقبول لدى جميع الأطراف، وتارة يُطلق ويُراد به الاختلاف في واقعية النصّ وطبيعته.

توضيح ذلك: إنَّ النصّ الديني[1] المقروء هل يحمل في طيّاته معنى واحداً لا غير، وأن هذا المعنى الواحد هو الحقّ المطلق وكلّ ما عداه باطل محض تصديقاً لقوله تعالى: ﴿**فَذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمُ الحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ**﴾ (يونس: ٣٢)، أو أنه يحمل معاني عديدة قد تكون مُتباينة فيما بينها؟

هنا يكمن أُسّ الإشكالية، فالذين يتطرّفون في فهم القراءة ويدافعون عنها يُريدون إثبات المعاني المتنافية تنافياً كلّياً، وهي مع تنافيها يصحّ القبول والالتزام بها.

نقول وبنحو الفتوى: إنّ هذا أمر يعسر القبول به، بل هو أمر يعسر فهمه، وسيأتي بيان ذلك.

أمّا الذين يتطرّفون في الاتّجاه المُعاكس فإنّهم يرون أنّ هؤلاء القرّاء الجدد ليسوا أكثر من مُقلّدة للغرب الذين اصطدموا بنصوصهم الدينية المحرّفة، والتي لا يمكن حملها على الظواهر لوقوع التناقض الشديد فيما بينها، فضلاً عمّا تحتويه من خروقات لغوية وفنّية تُسقطه عن اعتبارية كونه نصّاً دينياً، هذا من جهة، ومن جهة أُخرى أنّهم يُسيئون الظنّ كثيراً بالقرّاء الجُدد لأنهم يسعون إلى محق الدين ومحوه، وإحلال تُرّهاتهم التي يُسمّونها بالتفسيرات الجديدة أو المعاصرة للنصّ محلّه، فهم دُعاة دين جديد بل قل هم دعاة أديان جديدة.

---

(١) ذكر السيّد الأُستاذ خصوص النصّ الديني لأنّ أصل الإشكالية قائمة عليه، وما عدا ذلك فلا خلاف لنا معهم البتّة.

بعد هذا العرض اليسير لهذه الإشكالية الكبيرة والعويصة نودّ أوّلاً عرض نقد للمُتطرّفين معاً، ثمّ نعرض أُطروحتنا الاحتمالية في المقام، لننقل بعدها أُطروحتنا الفعلية في بيانات الزاوية الثانية.

نقد القرّاء الجُدد

بقطع النظر عن التصويرات البشعة لمناوئيهم فإنَّ القرّاء الجُدد قد بعثوا الحياة من جديد في عالم قراءة النصّ بعد مروره في سبات عميق واجترارات كانت الأكثر خنقاً وإساءة للنصّ الديني، وأعطوا فرصة جديدة لجدوائية القراءة، بل ورسموا أهدافاً معرفية وإنسانية جديدة للقرّاء، وكشفوا عن قدرة النصّ على التعاطي مع مقتضيات العصر.

ولكن هذا إنّما يكون بالنسبة للمتخصّصين شكلاً ومضموناً، والذين يحملون في حركتهم التفسيرية هموماً حقيقية لاستجلاء مُرادات النصّ، وأمّا بالنسبة لأدعياء العلم وأنصاف المُثقفين غير القادرين على الخروج برؤية صحيحة عن أجواء النصّ فضلاً عن مُراداته القريبة فهم في منأى عمّا نقول، بل هو السرّ الكامن من وراء هذه الفوضى التي تلوّث عالم الفهم والتفسير، والمظنون هو أن نُقّاد القرّاء الجُدد إنّما يُطلقون سهامهم باتّجاه هؤلاء المُتمحِّلين للعلم والفهم زوراً وبهتاناً.

فإذا كان عنوان القرّاء الجدد أو عنوان القراءة المنهجية شاملاً للمتمحِّلين أيضاً فلا مناص من الالتزام بالردّ والنقض عليهم، ولكننا بحسب المتابعة لم نجدهم كذلك، فهناك أصحاب اختصاص حقيقي مزجهم الإعلام المغرض مع حفنة فاقدين لأبجدية القراءة الصحيحة.

وعلى أيّ حال، فإنّ هؤلاء المتخصّصين والذين نعنيهم بكلماتنا نحتاج أن نستفهم منهم ثلاث مسائل في غاية الأهمّية للبتّ في أصل الإشكالية، وهي:

١. هل تُريدون بالوجوه الجديدة للنصّ الديني ما هو خارج تماماً عن ألسنتها وألفاظها، أو أنّها تدور في مداراتها؟

٢. هل أنكم تلتزمون بدعوى أنّ النصّ الديني هو ابن حقيقي وشرعي لبيئة نزوله، وأنكم غير معنيّين به لاختلاف البيئتين شكلاً ومضموناً، في العلم والثقافة، والطموح والتوجّهات، والأغراض والأهداف؟

٣. هل تلتزمون بدعوى قبول الوجوه المُتنافية كلّياً، وأنّها يصحّ الالتزام بها؟

فإن كان الجواب بالإيجاب فهذا ما لا يُمكن القبول به، وذلك لسبب يسير جدّاً وهو أنكم ستكونون بصدد قراءة غير النصّ الديني المزعوم قراءته من قبلكم[1]. هذا أوّلاً، وثانياً هو أنكم تخرجون بذلك عن كبريات لغوية صحيحة، أهمّها عدم إمكان تعلّق اللفظ الواحد بمعنيين مُتنافيين تماماً، وإلّا انتفت فلسفة الوضع من رأس، بل سوف تنتفي الحاجة إلى الانسباق الذهني إلى المعنى الموضوع له اللفظ، وهذا كلّه سوف يؤدّي إلى انتفاء اللغة، فما دام كلّ لفظ يحمل في نفسه معنى نقيضاً أو مُتبايناً فلا معنى للمحادثة والتفاهم، ولا معنى للاحتجاج على الآخر، كما أن كلّ لفظ لو احتمل معنى مبايناً للمعنى الموضوع له اللفظ فذلك الإمكان لن

---

(١) وبعباراتهم هو أنهم يُغرّدون خارج السرب!

ينتهي عند ذلك البتّة، وإنّما سوف يكون قابلاً لمعانٍ أُخرى، وهكذا لا تنتهي السلسلة دون وجود رابط حقيقي بين المعاني المتصوّرة وغير المتصوّرة.

هذا بالنسبة للدعوة الأُولى والثانية، وأمّا الثالثة فإنّها يلزم منها تكذيب النصّ الديني الذي خاطب الإنسان في كلّ زمان ومكان، ويلزم نفي مقتضيات الخاتمية للدين الإسلامي والخاتمية للنبيّ ﷺ، وانفتاح باب النبوّة ليصحّ الأخذ منهم، فهم الحجّة في التشريع، وهذا كلّه باطل جملة وتفصيلاً، ولعلّ هذه الدعاوى يصحّ معها الأخذ بنظرية التعهّد في اللغة والوضع، وقد ثبت بطلانها في محلّه[1].

نقد قول النافين

وهم المجموعة الثانية الذين أغلقوا دائرة التعدّد في الفهم مُنطلقين من كون الحقّ واحداً وله وجه واحد لا غير، وما عدا ذلك فهو بطلان محض وضلال مُبين، فالنصّ الديني عموماً والقرآني خصوصاً نصّ في معناه، فيكون صرفه إلى معنى آخر ضرباً من التحريف، والتحريف واضح معناه وما يُفضي إليه من حكم قطعي بحقّ صاحبه.

هذه هي خلاصة رؤيتهم، ولا ريب بأنّها رؤية مُتعصّبة ومغلقة ومخالفة للهدف الإلهي والغاية الكامنة في التعدّد، والمظنون بهم هو أنّهم حصروا الرفض بالتعدّدية المتباينة لا في التعددية المراتبية الطولية، وإلّا

---

(١) يُمكن مراجعة ذلك في الكتب الأُصولية لأعلام مدرسة أهل البيت، ولكنّنا ننصح بالرجوع إلى: دروس في علم الأُصول، الحلقة الثانية، للسيّد الشهيد محمّد باقر الصدر.

فالقول بنفي التعدّد مطلقاً لا دليل عليه، وما ذكروه في المقام لا يعدو القول بالتنافي المطلق، ومن شواهد ذلك: امتلاء المصنّفات التفسيرية بتعدّدية الأقوال في نصّ واحد دون أن يلزم من ذلك ما توهّموه.

إنَّ نفي التعدّدية سوف يغلق أبواب التعاطي مع مقتضيات العصر، وسوف يُبطل المقولة الخالدة فيه: (**إنّ القرآن ظاهره أنيق وباطنه عميق، لا تفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه ولا تنكشف الظلمات إلّا به**)[١].

حلّ إشكالية التعدّدية

ما نراه في المقام لرفع الاتّجاه الثاني وكبح جماح الاتّجاه الأوّل هو أنَّ التعدّدية في معاني النصّ أصل لا سبيل للتنصّل عنه، وأنَّ هذه التعدّدية تتلاءم وتنسجم بشكل كامل مع القول بوحدة النصّ، وهذا ما بسطنا القول فيه في كتابنا (منطق فهم القرآن)[٢] ولكنّا سنوجزه في المقام، بأنَّ التعدّدية بمعنى التباين الكلي والاصطفاف العرضي أمر لم تتّضح ملامحه ويصعب الركون إليه، نظراً لِما تحفّه بعض اللوازم الباطلة والتي تقدّم منّا الإشارة لها في نقد القرّاء الجدد، وأمّا نفي التعدّدية بصورة كلّية فهو قول مخالف للوجدان ومُنافٍ لأهداف القرآن الكريم وأغراضه.

وعليه فالطريق الأمثل للخروج من كلّ ذلك التطرّف هو القول

---

(١) من كلمات أمير المؤمنين عليه السلام. انظر: نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديد: ج١، ص٢٨٨.

(٢) انظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٤٢٣، في الفصل الخامس من الباب الأوّل، في موضوعة: (وحدة القرآن وترابطه).

بالتعدّدية الطولية، فإنَّ المعاني الطولية مهما تعدّدت وتكثّرت فإنّها سوف تحكي الحقيقة الواحدة، كما هو الحال في لفظ الجلالة (الله)، فإن قيل في وصفه ومعناه: إنّه الرحمن، وإنّه الرحيم، وإنّه الحيّ، وإنّه القيـّوم، وإنّه...، وإنّه...، فكلّه صحيح، وكلّه يحكي الحقيقة الواحدة؛ وهذا التعدّد الطولي تارة يُراد به الكثرة المصداقية المنضوية تحت المفهوم النصّي المُنطبق عليها، وهذا ما لا غبار عليه البتّة، بل هو الطريق الأسلم في توجيه التعدّدية؛ وتارة يُراد بالتعدّدية الطولية في المعاني: نشوء مفاهيم جديدة تنضوي تحت مفهوم عامّ، وكلّ مفهوم جديد يمثّل مرتبة طولية يحكيها المفهوم العامّ من جهة، وهو يحكي مصاديقه المنضوية تحته.

بعبارة منطقية: إنَّ التعدّدية الطولية تعنّي التكثـّر في أنواع الجنس الواحد، من قبيل ما التفت له صدر المتألهين من كون الإنسان ليس نوعاً تحته أفراد، وإنّما هو جنس تحته أنواع، فكأنه أراد القول بأنَّ تلك الأفراد استقلَّت من محدوديّتها فارتقت من المصداقية المحضة إلى الجمع بينها وبين المفهومية.

وعلى أيِّ حال، فإنَّ التعدّد الطولي في المعاني النصِّية بالمعنى الثاني لا يسعنا القول فيه إلّا بالتوقّف، أو بالأحرى إنه قول بحاجة إلى بيانات أكثر تحقيقاً وعمقاً، ولذلك عبَّرنا عن ذلك كلّه بالأُطروحة الاحتمالية.

علاقة النصّ بالقراءة

بعد أن اتّضحت لنا جملة من سطور النصِّية والقراءة والتعدّدية الطولية في المعنى، بوجهيها، المصداقية والمفاهيم الجديدة، نكون قد

اقتربنا من علاقة النصّ بالقراءة، فالنصّ الديني هو مادّة القراءة الأُولى، ومنه تمدّدت إلى النصوص الأُخرى غير الدينية، فالعلاقة هي علاقة الفهم والتفسير بالنصّ، وبدون القراءة سوف يبقى النصّ الديني مُعطّلاً، ولكنها قراءة تخصّصية، وهي مع اختلافها تنتهي أو تحكي الحقيقة العليا التي مستودعها عالم الخزائنية، والحاكي عنها بصورة إجمالية عالم اللفظ، فالقراءة المراتبية الطولية تُصحّح لنا العلاقة الوثيقة بالنصّ، ودون هذه الطولية سوف تكون العلاقة مشوّهةً تماماً، بل ومُستحيلة في بعض معانيها.

جدير بالذكر أن ما يُتداول في الأوساط العلمية المعاصرة ـ لاسيّما الأكاديمية منها ـ اصطلاح (الهرمنيوطيقا) والذي جاء كردّ فعل شديد ضدّ المناهج المغلقة أُحادية النتائج إنّما يُراد به الوجوه التفسيرية للنصّ الواحد، وهو تعبير آخر عن القراءة التخصّصية للنصّ، فالكلام في القراءة هو عينه يأتي في الهرمنيوطيقا[1]، فإن قيل بأنها تعني ـ في أهمّ معانيها ـ التعدّدية المباينة للنصّ فهو قول مردود، وإن قيل بأنها التعدّدية الطولية فلم يأتوا بجديد؛ ولعلّنا نُوفَّق في مُناسبة أُخرى للبحث في ذلك في دراسة مستقلّة بما يخدم العملية التفسيرية والتأويلية منهجاً وفهماً ومُعطيات، إلّا أنَّ ذلك لا يعفينا من التعرّض لبيانات أُخرى في هذه الدراسة، تتعلَّق بموضوعة تعدّد القراءات، لِما عرفت من كونها تُشكِّل

(١) مرَّ بنا في مطلع الكتاب تعريف يسير بالهرمنيوطيقا، فراجع.

سقفاً معرفياً مهمّاً، حتى بلغت مستوى الضرورة معرفياً في ميادين قراءة النصّ الديني عموماً والقرآني خصوصاً.

الزاوية الثانية: تعدد القراءات وضوابط القراءة الصحيحة

ليتَّضح موضوع تعدّد القراءات لا بدَّ أن يُعلم:

أوّلاً: هويّة قارئ النصّ

المراد من قارئ النصّ الذي نطالبه بمنهجٍ اعتمده في استظهاراته النصِّية هو القارئ المتخصّص غير المعصوم، أمّا غير المتخصّص فلا اعتبار لقراءته من رأس، وأمّا المعصوم فلا معنى لمطالبته بدليل الاستظهار لأنّه واقف على الواقع نفسه.

ثانياً: ملاك الظهور الموضوعي

إنَّ النصّ القرآني المقروء تارة يُقرأ بمعيّة القرائن الحافَّة به، فينعقد له ظهورٌ علّتُه نفس القرينة، يُطلق عليه بالظهور الموضوعي؛ وتارة يُقرأ النصّ مُستقلاً عن أيِّ قرينة فينعقد له ظهور خاصّ به؛ وهذا الظهور إن استند إلى ما يُبرّره فهو ظهور موضوعي أيضاً، وإلّا كان ذاتياً لا اعتبار له؛ وثانياً إنَّ المراد من الاعتبار وعدمه هو الحجّية وعدمها، ولذلك فموضوع الظهورِ الحجّةِ هو النصّ الديني، وفي مقامنا هذا هو القرآن الكريم.

إذن فالمسألة تدور حول هويّة الظهور والحيثية التي قام عليها، ونظراً لكون البحث ذا طابع أُصولي فإنّنا سوف نقتصر على ما له صلة وثيقة

بموضوعة تعدّد القراءات[١].

إنّ المقصود من الظهور الموضوعي ليس الظهور المصيب أو المطابق للواقع، وإنّما الظهور المُستند إلى قرائن موضوعية ومنهج صحيح في الاقتناص، بغضّ النظر عن إصابة الواقع وعدمها، وهذا هو الملاك الصحيح في الموضوعية والذاتية التي يوصف بها الظهور المقتنص؛ فلو حصل ظهور لإنسان من خلال اعتماده على منظومة فكرية ومنهج استدلاليّ أقام الدليل على صحّته فسوف يكون هذا الظهور موضوعيّاً معتبراً، وأمّا إذا كان الظهور حاصلاً بصورة لا تستند إلى منهج معرفيّ أُقيم الدليل على صحّته فلا يكون موضوعيّاً وإن أصاب الواقع، فالاعتبار في المقام وعدمه تبع للموضوعية وعدمها وليس لإصابة الواقع وعدمها؛ وبعبارة أُخرى: إنّ المدار في الكاشف لا المنكشف؛ أي: في الطريق الموصل لا في نتيجة الوصول.

---

(١) غير خفيٍّ على المطَّلع بأنَّ موضوعة تعدّد القراءات لم يستقلّ بها علم خاصّ، ولم يتكفَّل بها علم خاصّ، ممَّا جعل المسألة متنازعاً عليها، فالمفسِّرون الجُدد والمتكلِّمون الجدد أصحاب مدرسة علم الكلام الجديد، والفقهاء المُجدِّدون، كلّ منهم قد تناول موضوعة تعدّد القراءات وبأدواته الخاصّة، فكان بينهم مقدار من الوفاق وكثير من الاختلاف، فمن الواضح بأنَّ المناهج المعرفية كالمنهج الفلسفي والتجريبي والعرفاني والأخباري والأصولي والكلامي تختلف روحاً ونتيجةً، وهي جميعاً تقدِّم قراءات متعدّدة للواقع، وهي قراءات ضرورية للفكر البشري على اختلافها، لأنّها أفهام وطرق للكشف عن الواقع، والمشكلة لا تكمن في تعدد القراءات، فذلك ضروري، وإنّما في طرق ووسائل هذه القراءات. (منه دام ظله).

ثالثاً: وحدة ملاك الظهور والقراءات

وهو مُبتنٍ على السابق، فإذا اتّضح لدينا المراد من الموضوعية المعتبرة وملاكها، فإنَّنا نكون قد اقتربنا من فهم مسألة تعدّد القراءات، وذلك لأنَّ الموضوعية الآنفة الذكر هي بعينها جارية في مسألة تعدّد القراءات في النصّ الديني.

توضيح ذلك: إنّ الواقع الذي يمثّله النصّ أوّلاً وبالذات لم يقف عليه شخص لكي نقول بأنّ القراءة الصحيحة هي خصوص المطابقة للواقع ـ لِما عرفت من كون القارئ غير معصوم وإن كان متخصّصاً ـ وإنّما القراءة الموضوعية هي تلك التي تستند إلى سياق معرفيّ مبرهن أو منهج استدلاليّ أُقيم الدليل على صحّته، وهو الطريق الكاشف.

فإذا كانت القراءة والاستظهار من النصّ الديني غير مُستندة إلى منهج صحيح، فإنَّ هذا الطريق غير المعتبر يصدق عليه عنوان: «التفسير بالرأي» الممنوع شرعاً؛ لقول النبيّ الأكرم صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: (قال الله «جلّ جلاله»: **ما آمن بي من فسّر كلامي برأيه**)[1]، وعن الإمام الحسين بن علي عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: (سمعت جدّي رسول الله صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يقول: **من قال في القرآن بغير علم فليتبوّأ مقعده من النار**)[2]؛ وهذا القارئ برأيه مُخطئ على أيِّ حال، حتى وإن أصاب الواقع؛ فقد ورد عن جندب قال: (قال رسول الله صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: **من قال**

---

(١) توحيد الصدوق: ص٦٨.

(٢) المصدر السابق: ص٩٠، ح٥، وقريب منه ما رواه الطبري في تفسيره: ج١، ص٢٧.

في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ)[١].

إذن فالتفسير بالرأي المنهيّ عنه راجع إلى طريق الكشف دون المنكشف، وقد نُهي عنه لأنّه لا يتعاطى مع النصّ بمنهج وأدوات صحيحة، وبعبارة أخرى: إنه نهي عن تفهّم كلام الله سبحانه على نحو ما يتفهّم به كلام غيره، حتى وإن صادف إصابة الواقع، لِما علمت بأنَّ الظهور الموضوعي المعتبر والحجّة لا يدخل في ملاكه إصابة الواقع؛ ولذلك فإنَّ الظهور الموضوعي ينفع صاحبه حتى مع عدم إصابته للواقع، فهو مأجور حتى مع عدم إصابته، لأنَّ المطلوب منه هو الدليل وليس الإصابة، بخلاف الظهور الذاتي والتفسير بالرأي، فإنَّ صاحبه كما جاء في حديث العياشي عن الإمام الصادق عليه السلام: (**...إن أصاب لم يؤجر، وإن أخطأ فهو أبعد من السماء)**[٢].

رابعاً: الأساس الفلسفي لتعدّد القراءات

اتّضح بأنَّ الظهور الموضوعي هو الكاشف عن الواقع، وكشفه مُعتبر وحجّة حتى على فرض عدم إصابته لنفس الواقع، من هنا لابدّ أن نسلّم أيضاً بتعدّد هذا الظهور واختلافه، وهذا لا يرجع إلى تعدّد الظهور الشخصي والذاتي لِيُقال ببطلانه، وإنّما للظهور الموضوعي نفسه؛ لأنّ الواقع

---

(١) انظر: سنن الترمذي: ج٥، ص١٩٩، ح ٢٩٥٢، كتاب التفسير، الباب الأوّل. وأيضاً: سنن أبي داود: ج٣، ص٣٢٠، ح٣٦٥٢ كتاب العلم. وعنهما: بحار الأنوار: ج٣٠، ص٥١٢.

(٢) تفسير العياشي: ج١، ص١٧، ح ٤.

المنكشف بهذا الظهور ذو درجات ومراتب مختلفة، فالكاشف عنه يكون ذا درجات ومراتب، وكلّها موضوعيّة، لأنّ كلّ واحد منها يمثّل كشفاً عن مرتبة خاصّة من الواقع.

وقد ثبت في محلّه من الفلسفة أنّ الواقع ذو درجات مختلفة متعدّدة؛ وبالتالي فالذي يصل من خلال ظهور موضوعيّ إلى كشف إحدى درجات الواقع، يصحّ الالتزام بنتائج ظهوره، ولكن لا يحقّ له من الناحية العلمية والمنهجية المنطقية أن يخطّئ الآخرين الذين لم يصلوا إلى تلك الدرجة المنكشفة له؛ أو أنهم قد وصلوا إلى نتائج لا توافقه، خصوصاً لو أخذنا بنظر الاعتبار الروايات التي أكّدت أنّ الإيمان ذو درجات، فلا يقول صاحب الاثنين لصاحب الواحدة: لست على شيء[1].

(١) انظر أُصول الكافي: ج٢، ص٤٤، باب درجات الإيمان.

ولعل أوضح ما ورد في ذلك: أنّ خادماً لأبي عبد الله عليه السلام، قال: (بعثني أبو عبد الله عليه السلام في حاجة وهو بالحيرة أنا وجماعة من مواليه، قال: فانطلقنا منها ثمّ رجعنا مغتمّين... وكان فراشي في الحائر الذي كنّا فيه نزولاً، فجئت وأنا بحال، فرميت بنفسي، فبينا أنا كذلك، إذا أنا بأبي عبد الله عليه السلام قد أقبل فقال: **قد أتيناك**، فاستويت جالساً وجلس على صدر فراشي، فسألني عمّا بعثني له، فأخبرته، فحمد الله ثمّ جرى ذكر قوم فقلت: جُعلت فداك إنّا نبرأ منهم، إنّهم لا يقولون ما نقول. قال: فقال: **يتولّونا ولا يقولون ما تقولون تبرؤون منهم؟** قال: قلت: نعم. قال: **فهو ذا عندنا ما ليس عندكم فينبغي لنا أن نبرأ منكم؟** قال: قلت: لا، جُعلت فداك. قال: **وهو ذا عند الله ما ليس عندنا أفتراه اطرحنا؟** قال: قلت: لا والله، جُعلت فداك ما نفعل ؟ قال: **فتولّوهم ولا تبرؤوا منهم، إنّ**

إذن لابدَّ من التسليم بمبدأ تعدّد الاجتهادات المختلفة، ما دامت مُستندة إلى مناهج معرفية سليمة مستدلّ عليها، ولا بدَّ من التحلِّي بثقافة القبول لرؤية واجتهاد الآخر ما دام ضمن الضوابط الآنفة الذكر، والابتعاد عن حدِّية الفتوى التي قد تبلغ أحياناً محطّاتٍ تُراق فيها دماء وتُنتهك حرمات.

قال أُستاذنا الشهيد الصدر قدس سره في بحثه حول الاتّجاهات المختلفة التي نكوّنها عن المذهب الاقتصادي في الإسلام: (إنّ الصورة التي نكوّنها عن المذهب الاقتصادي، لمّا كانت متوقّفة على الأحكام والمفاهيم، فهي انعكاس لاجتهاد معيّن، لأنّ تلك الأحكام والمفاهيم التي تتوقّف عليها الصورة نتيجةٌ لاجتهاد خاصّ في فهم النصوص، وطريقة تنسيقها والجمع بينها. وما دامت الصورة التي نكوّنها عن المذهب الاقتصادي اجتهادية، فليس من الحتم أن تكون هي الصورة الواقعية، لأنّ الخطأ في الاجتهاد ممكن، ولأجل ذلك كان من الممكن لمفكّرين إسلاميّين مختلفين أن يقدّموا صوراً مختلفة للمذهب الاقتصادي في الإسلام؛ تبعاً لاختلاف اجتهاداتهم وتعتبر كلّ تلك الصور صوراً إسلامية للمذهب الاقتصادي؛

من المسلمين من له سهم ومنهم من له سهمان ومنهم من له ثلاثة أسهم، ومنهم من له أربعة أسهم، ومنهم من له خمسة أسهم، ومنهم من له ستّة أسهم، ومنهم من له سبعة أسهم، فليس ينبغي أن يحمل صاحب السهم على ما عليه صاحب السهمين، ولا صاحب السهمين على ما عليه صاحب الثلاثة، ولا صاحب الثلاثة على ما عليه صاحب الأربعة...). أُصول الكافي: ج٢، ص٤٣.

لأنّها تعبّر عن ممارسة عملية الاجتهاد التي سمح بها الإسلام وأقرّها، ووضع لها مناهجها وقواعدها، وهكذا تكون الصورة إسلامية ما دامت نتيجة لاجتهاد جائز شرعاً بقطع النظر عن مدى انطباقها على واقع المذهب الاقتصادي في الإسلام)[١].

خامساً: تغيّر الظهور الموضوعي بتغيّر الزمان

وهذه النقطة من النقاط الحسَّاسة جدّاً، فبعد أن اتّضح لنا أنَّ القراءة الصحيحة مناطها هو توفّرها على الظهر الموضوعي القائم على أساس منهج مُستدلّ عليه، يأتي الكلام في احتمال تزلزل هذا الظهور الموضوعي بعنصر آخر قد يُسقطه عن الاعتبار، وهذا العنصر المتحرّك هو الزمن، فهنالك عنصران لابدَّ من التحقّق منهما في القراءات الجديدة للنصّ، الأوّل: عنصر ثابت يكمن في نفس الظهور الموضوعي، والثاني: عنصر مُتحرِّك يكمن في الزمان.

فلو أردنا أن نُحاكم الظهورات الموضوعية للأعلام السابقين في قراءاتهم النصِّية فإنها قد تكون مقبولة على مستوى تحقّق العنصر الثابت، ولكنها قد لا تُقبَل لاختلال العنصر الآخر المتحرّك، وهو الزمن؛ وهذا العنصر المتحرِّك قد يُؤثّر كثيراً في تغيير موضوعات الأحكام، ومن الواضح بأنَّ الأحكام تتوقّف على موضوعاتها نفياً وإثباتاً.

وهنا لابدَّ أن يُلتفت إلى أنّ للغة دوراً مهمّاً في فاعلية العنصر الثاني

(١) اقتصادنا، للسيّد محمّد باقر الصدر: ص٤٠٣.

ومدى إثبات الظهور الموضوعي السابق، فاللغة: (هي إحدى أهمّ الظواهر الاجتماعية التي صحبت المجتمع الإنساني منذ يومه الأوّل، فقد جاءت هذه الظاهرة تلبية لحاجة أفراد المجتمع إلى التفهيم والتفاهم ونقل المعاني بينهم، وبذلك تكون اللغة تابعة لكيفيّة الثقافة والفكر الذي يحكم ذلك المجتمع، ومن هنا تعدّدت اللغات في حياة الإنسان؛ إذ إنّ كلّ جماعة تحاول أن تؤمِّن حاجاتها الضرورية وتقاليدها في طريقة العيش بحسب ظروفها الزمانية والمكانية، واللغةُ من جملة الأدوات التي توجد العلاقة بين أفراد المجتمع الإنساني من جهة نقل المعاني وتفهيمها للآخرين. وعليه فكلّما تعقّدت حياة الإنسان فكرياً وثقافياً تعقّدت اللغة واتّسعت وتعمّق مفهومها تبعاً لذلك، فقد كانت اللغة في المجتمعات الإنسانية البدائية تتّسم بالبساطة والسهولة ولا يكتنفها التعقيد والدقّة في الاصطلاحات، وهذا بخلافه في المجتمعات المتمدّنة، فإنّا نجد اللغة تأخذ طابع التعقيد والدقّة وكثرة المصطلحات والمعاني[1]، وقد سبّب ذلك ـ أي تقدّم اللغة بتقدّم الحياة الإنسانية ـ أن تؤلّف المجامع العلمية والقواميس اللغوية بين فترة وأخرى نظراً للحاجة الملحّة في استحداث المعاني تبعاً لتطوّر الحياة العلمية والثقافية في الساحة الإنسانية. بناءً على

---

(١) ولا ريب بأنَّ هذا التعقيد في الواقع المدني والبساطة في الواقع الريفي له تأثير كبير على طريقة تفكير أبنائها، ومن هنا التفت بعض الأعلام إلى أنَّ الفقيه المدني التربية غير الفقيه الريفي التربية، مع أنهما يتعاملان من نصّ واحد وموادّ دراسية واحدة.

ذلك يكون تغيّر اللغّة من زمان لآخر واقعاً ضروريّاً لا مفرّ منه)[١].

والمقصود من تغيّر اللغة ما هو أعمّ من انتقال المعاني الأفرادية من معنى إلى آخر، حيث يشمل الظهورات المرتبطة بالجمل التركيبيّة والمدلول التصديقي لا التصوّري والوصفي فقط ؛ إذ يمكن لجملة تركيبيّة أن تدلّ على معنيين في زمنين مختلفين، بل في الزمن الواحد نفسه؛ نظراً لتعدّد الفنون والصناعات الفكرية؛ وقد تقدَّمت الإشارة ـ وسيأتي تفصيله ـ بأنَّ النصّ القرآني فيه أبعاد ثلاثة، مفرداتية وجُملية وأفكار موضوعية، وأنَّ هنالك نتائج نصّية تبتني على أساس الجمع والتفريق، وهو ما نُعبِّر عنه بالقراءة المزجية، كما سيأتينا ذلك عملياً في فصول التفسير في هذه الدراسة.

إلى هنا نكون قد قدَّمنا رؤية تقريبية لموضوعة القراءات، وبيان ما يصحّ منها وما لا يصحّ، والإشارة إلى دور العنصر المتغيّر في إمضاء الظهور الموضوعي أو عدم إمضائه؛ ولا ريب بأنَّ موضوعة القراءات النصّية بحاجة إلى دراسة مستقلّة، نأمل للتوفيق إليها[٢].

---

(١) انظر: الظنّ، أبحاث سيّدنا الأستاذ كمال الحيدري: ص٣٥٥.

(٢) للوقوف على تفصيلات موضوعة القراءات يُراجع الكتب والدراسات التالية للسيد الأُستاذ: الأُولى: الظنّ: ص٣٣٥ ـ٣٤٩. والثانية: اللباب: ص٥٣ـ٨٢. حيث تناول هنالك قاعدة «المدار في صدق المفهوم»، وقاعدة: «حجّية الظهور القرآني ونظرية تعدّد القراءات»، وقاعدة: الجري والتطبيق». والثالثة: دروسه في خارج الفقه: «مفاتيح عملية الاستنباط الفقهي»، الدروس: «٥٠ـ٦٨»

الزاوية الثالثة: عصرنة النصّ

هنالك شواهد روائية كثيرة تُؤكّد حقيقة قرآنية عظيمة وبالغة الأهمّية وهي كون النصّ القرآني حيّاً يتنفّس في كلّ عصر، وذلك من خلال ظهوره المكثّف في أكثر من مصداق، فالآية لا تموت أبداً، ومصاديقها لا تنتهي أبداً.

روى الكليني عن أبي بصير أنّه قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام ﴿**إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ**﴾ (الرعد: ٧) ؟ فقال: **رسول الله صلى الله عليه وآله المنذر وعليّ الهادي، يا أبا محمّد هل من هاد اليوم؟** قلت: بلى جعلت فداك مازال منكم هادٍ بعد هادٍ حتى دُفعت إليك. فقال: **رحمك الله يا أبا محمّد لو كانت إذا نزلت آية على رجل ثمّ مات ذلك الرجل ماتت الآية مات الكتاب، ولكنّه حيّ يجري فيمن بقي كما جرى فيمن مضى**)[1].

وفي ذلك يقول المازندراني: (لو ماتت الآية النازلة على وصف عليّ عليه السلام بعد موته بأنّ لا يكون بعده هادٍ ولا يكون لها بعده مصداق، مات الكتاب وتعطّل؛ لعدم من يهدي الناس إلى أحكامه وأسراره، ولكن التالي باطل لأن الكتاب حيّ يجري أمره ونهيه وسائر أسراره في اللاحقين إلى قيام يوم الساعة كما جرى في الماضين، فالمقدّم وهو موت تلك الآية أيضاً باطل، فثبت وجودها ووجود مضمونها بعده عليه السلام في كلّ عصر

ـ مدوّنات لم تُنشر بعد ـ فضلاً عمّا تفضل به في دروسه العليا في الأُصول والعرفان النظري.

(١) الأُصول من الكافي: ج١، ص١٩٢، ح ٣.

وكلّ زمان حتى قيام الساعة)[١].

وروى العياشي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: (**إنَّ القرآن حيّ لم يمت، وإنه يجري ما يجري الليل والنهار، وكما تجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أوّلنا**)[٢].

وفي الكافي عن الإمام الصادق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ**﴾؟ قال: (**نزلت في رحم آل محمّد** صلى الله عليه وآله **وقد تكون في قرابتك.** ثمَّ قال عليه السلام: **فلا تكونن ممّن يقول للشيء: إنه في شيء واحد**)[٣].

إنَّ هذه الروايات وغيرها تؤكّد لنا حقيقة قرآنية قد أسّستها المضامين القرآنية العالية وهي أنّ القرآن بسوره وآياته وكلماته غير مقيّد بزمن دون آخر، فدائرة الانطباق غير مغلقة على مصداق معيّن، وإن كان من الممكن أن يكون المصداق الأوّل هو البارز إمّا لحكمة قرآنية أو نتيجة الاستئناس به فيحصل بذلك نوع من التبادر الذي لا يفي بإغلاق دائرة الانطباق على موارد ومصاديق أخرى، فالمضامين القرآنية غير محدودة الآفاق، جارية في الخلق مجرى الليل والنهار، أي مادامت السماوات والأرض.

وقد تقدَّم أنّ لكلّ آية بُعداً آفاقياً وآخر أنفسياً في كلّ عصر وزمان، ومن هنا تتّضح لنا مقاصد أخرى من قول الرسول صلى الله عليه وآله في وصف

---

(١) شرح أصول الكافي، للمولي محمد صالح المازندراني: ج ٥، ص١٦٥.

(٢) تفسير العياشي: ج٢، ص٢٠٤.

(٣) الأُصول من الكافي: ج٢، ص٢٠٢.

القرآن الكريم: **(فيه نبأ ما كان قبلكم وخبر ما بعدكم...)**[١]، وقول الإمام الصادق عليه السلام: **(كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وفصل ما بينكم، ونحن نعلمه)**[٢].

إنّ الحقيقة القرآنية التي تؤسّسها المضامين القرآنية العالية والتي تؤكّدها السّنّة الشريفة وهي كما أشرنا، استمرار دائرة الانطباق في كلّ عصر وزمان، هي بمعنى أنّ المصاديق البارزة للنصّ القرآني لا تغلق دائرة الانطباق، وأنّ المصاديق اللاحقة لا تدخل من باب المجاز، وإنّما هي مصاديق حقيقية فعليّة.

ويمكن تقريب ذلك بمثال حسّي وهو: أنّ مفهوم الأبيض ينطبق على كلّ شيء اتَّصف بالبياض أو الأبيضية وإن اختلفت درجات الأَبيضية، وهذا واضح، والأوضح منه هو أنّ انطباق الأبيضيّة على (القطن) في زمن الرسول صلى الله عليه وآله هو عين الانطباق في عصورنا هذه على (القطن) عندنا؛ وبهذا المعنى نقرّب صورة الانطباق المستمرّ وعدم انغلاق الدائرة المصداقية وإن تفاوتت درجات المنطَبق عليه.

وعليه فحيث إنّ القرآن الكريم قد جاء هادياً للإنسان مُعرّفاً بحقيقته راسماً له طريقي الهداية والضلال، مبيّناً له كلّ ذلك، وما له وما عليه،....الخ، إذن فهو بنفس هذه البيانية يكون قد حكى أحوال

(١) سنن الدرامي: ج٢، ص٤٣٥. أيضاً: مستدرك الوسائل: ج٤، ص٢٣٩.
(٢) الأُصول من الكافي: ج١، ص٦.

السابقين وأحوال اللاحقين، وكلٌّ بحسبه.

فيظهر ممّا تقدّم ووفقاً للمنهجة القرآنية أنّ الإنسان في كلّ آن ومكان مقصود في الخطابات القرآنية الواصلة إليه، وما دام كذلك فإنّه لابدّ أن يكون مصداقاً داخلاً في حريم جملة من النصوص القرآنية؛ قال تعالى: ﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً**﴾ (الإنسان: ٣)، وبذلك يتعيّن علينا أن نقرأ القرآن بصورة جادّة على نحو التنزيل الفعلي على كلّ واحد منّا ليرى موضعه ومرتبته.

إنّ عدم انحصار دائرة الانطباق في كلّ سورة وآية وكلمة هو الحقيقة القرآنية الراسخة التي لا ينبغي التنصّل عنها أبداً، ولعلّ هذه الانطباقيّة المفتوحة هي المشار إليها بقول أمير المؤمنين عليه السلام: (**وإنّ القرآن ظاهره أنيق وباطنه عميق، لا تفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه، ولا تنكشف الظلمات إلّا به**)[١].

وغير خفيّ على المطلّع أنّ عدم انحصار دائرة الانطباق في النصّ القرآني زمكانياً ينسجم تماماً مع دعوى كون النصّ القرآني مأخوذاً بنحو القضية الحقيقية لا الخارجية أو الشخصية.

ولا يخفى على المتخصّص أيضاً انطباق ذلك تماماً مع القاعدة الأُصولية القائلة بأنّ خصوص المورد لا يخصّص الوارد، وإلّا للزم صدور أحكام ـ في مجال الشريعة ـ بعدد الحوادث الواقعة من كلّ فرد فرد

---

(١) نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديد: ج١، ص٢٨٨.

لا بحسب الوقائع المفترضة ابتداءً في عالم الثبوت.

فأخذ النصّ الشرعي بنحو القضية الحقيقية ومفاد القاعدة الأُصولية يؤكّدان الموقف القرآني في قضية مخاطبيّته الشاملة لكلّ إنسان في كلّ زمان ومكان. فمن يبذل جهده وماله في حرب أولياء الله الصالحين يأتيه الخطاب القرآني بنحو الحقيقة لا المجاز، بقوله تعالى: ﴿**تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ**﴾ (المسد: ١). ومن يبذل علمه ونتاجه الفكري في لوي عنق النصوص الشرعية الثابتة باتّجاهات أُخرى يحيد بها عن الحقّ إمّا لطمع بمال أو بجاه أو بمقام دنيوي أو لخوف على ذلك، أو لجبن انطوى عليه قلبه، فهو ممّن يُخاطَب بقوله تعالى: ﴿**يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ...**﴾ (النساء: ٤٦)، وغداً يقال عنه: هذا الذي نزل فيه: (يُحَرِّفُونَ...)، ومن يؤمن بدعوة الحقّ ويسير في ركب أولياء الله سبحانه ويطرد الشكّ عن حريم القلب يُخاطَب بقوله تعالى: ﴿**أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ * الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ * وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ**﴾ (الانشراح: ١ـ٣)، فيكون انشراح صدره دالاً على إيمانه، ووضع الوزر عنه دالاً على ارتفاع الشكّ عن قلبه، وهكذا.

فإذا تقرَّر ذلك واتّضح لنا المنهج القرآني في خطابيّته ودائرة انطباقه، فإننا سوف نحاول بعد ذلك تقديم قراءة تفسيريّة لآية الكرسي تنسجم مع ظروفنا الزمكانية، وعلى الله سبحانه الاتكال وبه المستعان.

خلاصة الأبحاث

وهنا ينبغي لمّ أطراف هذه الدراسة في نتائجها النهائية، وفق منهجة تنظيمية لتكون نتائجها المقتضبة أشبه ما يكون بالمقدّمة أو التمهيد أو ما يُسمّى بلغة العصر بالبُنى التحتية التي تُفيد قيام المُتأخّر على المُتقدّم؛ وبلغةٍ رياضيةٍ مُعاصرة: إنّنا نرمي إلى إقامة بناء هندسي نُؤسِّس فيه القواعد ثم نرتقي لحلقات الوصل ثم ننتهي إلى قمّة الهرم، ولعلّها تجربة حديثة العهد في مجال البحوث القرآنية[١].

وعليه فإنَّ معطيات الأبحاث التمهيدية التبيينية يُمكن حصرها بما يلي:

١. الرمزية استعمالاً تقتصر على المعنى التركيبي أو الجملي، وعندنا أن الرمزية مجالها أوسع من ذلك، فهي تُؤسّس لأهدافها من المستوى المُفرداتي دون أن ينعقد لها مدلول تصديقي لكون المفردات تتحرّك في

(١) ثمّ تجربة رائدة في مجال الفلسفة الحديثة قام بها الفيلسوف النمساوي باروخ اسبينوزا، حيث بنى فلسفته بصورة تراتبية أشبه ما تكون بالمثلّثات، ممَّا يعني عدم إمكان الاستفادة ممَّا كتبه إلا إذا قُرِئ ما كتبه كاملاً، فلا الوصل يُغني عن المقدّمات ولا الخواتيم تغني عن حلقات الوصل، ولكنه لم يعمل على جمع النتائج لتكون مُقرّبة للنهايات والخواتيم، وهذا الفوت المعرفي التفت إليه السيد الأُستاذ في هذه التجربة الرائدة بما هو أوفق لمعطيات العصر القائمة على أساس الرصد المعلوماتي وأخذ النتائج الأساسية لبلوغ الهدف.

عالم التصوّرات لا غير.

٢. إنّ للرمز استعمالاً قديم العهد وليد الحضارات الأولى، لكنه لم يُتداول كاصطلاح ومدرسة ومذهب فكري وأدبي إلّا في عصور متأخّرة.

٣. إنّ الرمز بقدر ما يُشكّل مُعطىً معرفياً عظيماً لا يُمكن التخلّف عنه، يُشكّل ظاهرةً خطيرة أيضاً يُمكن من خلالها تبرير انحرافات وضلالات، وهذه الإشكالية تتعمّق أكثر عندما تدخل الاتّجاهات في بُعدها التأويلي في تطويع دوائر الرمزية لتمرير أهدافهم القبلية.

٤. يتحرّك النصّ في رمزيته حركة مقدارية ترسم حدودها رؤية وتفحصّ القارئ، كما أنّ القارئ وظيفته تجاه رمزية النصّ استجلاء معانيه الخفيّة والبعيدة المدى، لا أن يُوجد للنصّ معاني أفرزتها قوالبه الخاصّة، فالنصّ القرآني ليس نصّاً أدبياً محضاً يتحرّك فيه مُبدعه صياغياً.

٥. إنّ الرمزية النصّية ليست تعبيراً آخر عن تمييع الدلالات اللفظية المعيّنة، وإنّما هي تحريك الدلالات اللفظية باتّجاه غاياتها النهائية التي رُوعيت في مقاصد المتكلّم الحكيم، كما أنّ الرمزية النصّية لا تنطلق من فلسفات عبثية فوضوية البتّة.

٦. اقتران الرمزية التقليدية بشكل كبير بالُمعطى الإلهي، في حين اقترنت الرمزية الحداثوية بالمعطى البشري، ولذلك نشأت إشكالية تفعيل آليات الرمزية الحداثوية في قراءة النصّ الديني، حيث أسقطوا جدليات وتناقضات الُمعطى البشري على النصّ الديني، فأدَّى ذلك إلى العزوف عن التعاطي مع النصوص الدينية، كما هو الحال بالنسبة للتوراة والإنجيل.

٧. إنَّ هداية النصّ الديني ليست تلقينية، وإنّما هي هداية تدبّرية، أي معرفية بالمرتبة الأُولى.

٨. إنَّ تفعيل الرمزية التقليدية في النصّ البشري أو تفعيل الرمزية الحداثوية في النصّ الديني أمر يُشكّل ظاهرة خطيرة جدّاً تحتاج منّا تدبّراً وتحقيقاً، والرفض ليس لآليات القراءة الحداثوية، وإنّما لتطويع النصّ وإلغاء مقاصد المتكلّم وتمييع الدلالات اللغوية بصورة نهائية.

٩. إنّ القراءة التجزيئية التفكيكية للنصّ الديني، والفوضى الحداثوية، تركتا لنا طبقتين من القرّاء يشتركان بالاستغراق في ترف معرفي كاذب، ويفترقان بابتعاد الحداثويين عن عالم الواقع واستبداله بعوالم خيال تتقاطع مع إرشادات العقل، لتتحوّل الرمزية من جدوائيّتها الراصدة لحركة الإنسان الكونية إلى فوضى مطلقة، وهكذا ألقت رمزية النصّ الديني بإرثها وتوجّهاتها لحاكمية الإيحاءات النفسية للقارئ ليُشكّل من مفردات النصّ ما يُريده، لأن النصّ عنده فاقد لصوته، بل لا صوت له!

١٠. إنَّ الرمزية لم تنطلق من رحم النصّ الديني تحديداً، فهنالك جذور فلسفية وفكرية ربما تكون قد انطلقت من رؤى أفلاطونية في نظريته الموسومة بنظرية المثل، فإنَّ أفلاطون ـ كما يُقال ـ نقل المُعطى الفلسفي من الأرض إلى السماء، ممَّا أحدث قفزة بالغة في فَهم حركة الكون، وهذا يتناسب مع الرؤية الإشراقية، ومن خلال ذلك يُمكن تصوّر رمزية حداثويين في قراءة النصّ، حيث الحركة اللاشعورية

اللامحدودة الأُفق، التي انتهت إلى إلغاء هويّة المتكلّم ومقاصده.

١١. شكّلت الرمزية مرحلة إنقاذ للقارئ الحداثوي ـ بالمعنى الغربي ـ بعد التنصّل عن المُعطى الإلهي، فأصبحت الأفلاطونية المعاصرة عندهم طريقاً عملياً ينتشلهم من المسؤوليات الدينية، فهم إلهيون ولكن بمُعطى بشري.

١٢. إنّ استعمال الألفاظ الكنائية في القرآن أكثر من أن تُحصى، فإن أغلب تسميات الجنّة والنار واليوم الآخر كنائية، وأمَّا ألفاظه المجازية فهي لا تقلّ عنها عدداً، وهنا يرى جملة من اللغويين أن الكناية والمجاز يجريان في مفردات الألفاظ أو النسب الكلامية، في حين إنَّ الرمز عادةً ما يكون في الجُمل التركيبية، ولكننا من القائلين بالشمول، فيكون الحصر بالجمل التركيبية قاصراً عن المفاد.

جدير بالذكر أنّ إطلاق الرمزية على موارد الكناية والمجاز والاستعارة هو الأنسب والأكثر تأدّباً عند التعاطي مع النصوص التي تتحدّث عن الله سبحانه، فحريّ بنا أن نقول بأنّ يده سبحانه رمز للقدرة بدلاً من القول باستعارة مفاد اليد الحسّية، وهذا لا يعني خروج الكناية والمجاز والاستعارة عن حريم الرمزية بعدما اتّضح المراد والمقصد.

١٣. ازدهرت الرمزية في ظلّ الحضارات القديمة، لاسيّما في مجالات العقيدة، حيث بدأت صناعة الآلهة الوضعية، فما يُذكر كون الشيطان قد وسوس للإنسان اتخاذ آلهة من الكواكب والحجر والثمر لم يكن تأسيسياً وإنّما هو مُحاكاة لداعي تحصيل الكمالات المودعة في فطرة الإنسان،

فكانت الشبهة في المصداق، فالدواعي إبداعٌ إلهي خالص في فطرة الإنسان وجّهها الشيطان في مقاطع زمنية معيّنة باتّجاه مصاديق كاذبة، فالأرباب التي اتُخذت في تاريخ الإنسانية ليس إلّا محاولات فاشلة في تشخيص المصداق، ولا ينبغي تحميل الإنسان بوجوده النوعي مسؤوليات الخطيئة التأريخية، قال تعالى: ﴿**قَالُواْ يَا مُوسَى اجْعَل لَّنَا إِلَـهاً كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ**﴾، أي تخطئون في تشخيص المصداق الحقّ.

١٤. ينبغي التعاطي مع تلك التجربة الإنسانية بجدّية ووعي كبيرين، فإنَّ الرحلة لم تنتهِ بعد، ونحن مُقبلون على تجارب كبيرة وامتحانات عسيرة هي الأكثر عمقاً ودقّةً وخطورة.

١٥. كلّما ارتقت لغة المتكلّم وتعمّق فَهم المتلقّي، ازدهرت الرمزية وتجذّرت، بل إنّ المتكلّم الذي يعيش وعي اللغة سوف يُصاب بالغثيان من الخطاب المباشر.

١٦. إنَّ رمزية العبادات ليست أمراً إدّعائياً، وإنّما هي حقيقة مُوغلة في عمق التشريع وصناعة النصّ، بل لا يُمكن تصوّر الحركة التشريعية الموافقة لكلّ عصر ومصر وهي خلو من رُكنية الرمزية فيها، بل إنّ الرمزية فيها هي من أبلغ أساليب الجذب نحو تحصيل الكمالات المطلقة.

١٧. إنَّ الرمزية في البناء العقدي لهي أبلغ بكثير ممّا هي عليه في الشريعة، فهي تُعمّق لنا فكرة التوحيد والنبوّة والمعاد، بعيداً عن الفَهم الساذج لها.

١٨. إنَّ لغة الصوفية هي لغة الرمز، وإنّ عالمهم بأسره هو عالم الرمز، ورمزيتهم ترجمة مُبكرة لجملة من المعطيات الإلهية سجّلت فيها قصب السبق في محاكاة رمزية الحقّ سبحانه، فالصوفية الحقّة سبرت غور الرمزية الإلهية، ولكنها في موارد غير قليلة خذلها القصور فركبت أمواج الشطحات والتمحُّل.

١٩. إنَّ جميع الفصول والأجناس القريبة والبعيدة لا تعدو عن كونها رموزاً يُشار بها إلى الحقيقة الكامنة في الأنواع.

٢٠. للرمزية بعد سياسي مؤثّر، كأرض فدك التي تحوّلت إلى رمز تأريخي يُشار من خلالها إلى الحقّ المسلوب تأريخياً، وقد كان الحكّام يعون أنَّ فدك تعني الخلافة والشرعية والسيادة، بل هي الثورة على أُسس الحكم، والصرخة التي أرادت فاطمة عليها السلام أن تقتلع بها الحجر الأساسي الذي بُني عليه التاريخ بعد يوم السقيفة.

٢١. إنَّ الرمزية في القرآن الكريم لم تفرضها ظروف مُراعاة كلّ عصر ومصر، وإنّما فرضتها ظروف موضوعية أخرى عمّقت الحاجة إلى توسعة رقعة الرمزية في القرآن، منها تربوية القرآن، من قبيل: ﴿**زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ**﴾، في إشارة إلى الوسطية في السلوك بين الاستغراق في الرهبنة (شَرْقِيَّةٍ) والاستغراق في المادّية (غَرْبِيَّةٍ)، ولذا فهي نور على نور.

٢٢. إنَّ للقرآن أهدافاً عامَّة تتمحور في الهداية العامّة، وأهدافاً خاصّة تتمحور بتوجيه الإنسان إلى القادة الإلهيين، وهدفاً أخصّ يتمحور في معرفة الله تعالى، وهو الغاية من وراء كلّ ذلك، ولهذه الأهداف

المختلفة صلة وثيقة بالرمزية.

٢٣. لا يبعد أن تكون فواتح السور هي أرضية الرمزية الفاعلة في القرآن كلّه، بمعنى أن للرمزية مرجعية تُحدّد جميع الخطوط البيانية لأيّ رمزية أُخرى، وهذه المرجعية تكمن في هذه الفواتح.

٢٤. للأسماء الحسنى رمزية جليّة، فهي ليست مفاهيم جوفاء وإنّما هي حقيقة وجودية خارجية حقّة، ومن الواضح أنّ المؤثّر في الوجود هو الاسم بوجوده الحقيقيّ طبقاً لقانون السببيّة من أنّ المؤثر في نظام الوجود لابدّ أن يكون شيئاً حقيقيّاً، ثم إن حفظ رسوم الأسماء واقٍ من الزلل، وما شطحيات البعض إلّا تعبير آخر عن غياب دور الرمز والرمزية، فيخرج المحدود عن الحدود وتختلّ صورة المقصود.

٢٥. رمزية الحقّ والباطل في القرآن تجلّت في آية الكرسي بولاية الله تعالى وولاية الطاغوت، ثمَّ إنَّ رمزية الحقّ والباطل في القرآن في الوقت الذي تُمثّل كمالاً معرفياً مُتميّزاً، فإنها تُمثّل منفذاً للتعبير من قبل طُلّاب الحقّ والحقيقة، ومن قبل المُضطَهدين في الأرض، نعني ترشيد السلوك الإنساني.

٢٦. حيث إنَّ الرمزية في النصّ القرآني تُمثّل أعلى مراتب النصّ معرفياً، فإنَّ ذلك سوف يُعمّق حاجتنا للتفسير، بل وللتأويل أيضاً ـ كما سيأتي ـ فعدم التفات المُفسّر والمؤوّل لرمزية النصّ القرآني يجعلهما يفقدان شرطاً مهمّاً في الصناعة التفسيرية والتأويلية، بل إنّ المرتكز الأساسي للعملية التأويلية هو الرمزية، فإذا ما فقدت العملية التأويلية هذا المرتكز

سقطت من رأس، وعليه فالنتاج التأويلي يتوقَّف على مقدار ما توفَّر عليه المؤوّل من الرمزية.

٢٧. إنَّ الرمزية في العملية التأويلية تستمدّ خطوطها البيانية العليا من عالم خزائنية القرآن المومأ إليه بقوله تعالى: ﴿**وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ**﴾، وهو عالم وجودي خارجي، تكمُن فيه الحقائق القرآنية وتنتهي جميع المعارف الحقّة إليه.

٢٨. أوّل رمزية سجّلتها آية الكرسي بالغة الدقّة والعمق، قد أشارت بها إلى جامعية الكمال والجمال والجلال، وذلك من خلال لفظ الجلالة: (الله)، كما تجلّت الرمزية في الآية الكريمة بوجودها المجموعي، كما سيتّضح.

٢٩. للقرآن الكريم حقيقة واحدة ذات مراتب وجودية سابقة على وجوده اللفظي، فله مرتبة مثالية ملكوتية، ومرتبة عقلية جبروتية، ومرتبة أعلائية في مقام الواحدية.

٣٠. إنَّ الكتاب المكنون لا تتيسّر قراءته إلَّا لمن عرف أبجدية ذلك العالم، وهو معنى قول الصادق عليه السلام: (**ويحك يا قتادة إنّما يعرف القرآن من خوطب به**)، أي لا يعرف حقيقة القرآن في عوالمه الأربعة إلَّا من خوطب به، فإن حُزنا كمالات تلك العوالم نُخاطَب بالقرآن عياناً.

٣١. إنَّ تلك الحقيقة الكبرى (الكامنة في القرآن ومراتبه الوجودية) إذا أراد الله تعالى التعبير عنها أو إيصالها لنا، فذلك يتمّ إمّا بواسطة الطريق العامّ وهو طريق الأمثلة والتمثيل، أو بالطريق الخاصّ وهو

طريق العناية بأوليائه الذين زكّوا أنفسهم، أو بالطريق الأخصّ وهو طريق أهل العصمة عليهم السلام، المعبَّر عنهم بالمُطهَّرين في قوله تعالى: ﴿لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾.

٣٢. للأمثال القرآنية نوعان هما المثل العرضي والمثل الطولي، فإذا كان المثل يعقد نوع مقارنة بين أمرين فهو مثل عرضي، وإذا أُريد به أنَّ الحقيقة القرآنية هي في عالمها شيء وفي عالمنا تصبح شيئاً آخر فهو المثل الطولي، ثمَّ إنَّ جميع المعارف القرآنية أمثال مضروبة للتأويل عند الله سبحانه وتعالى.

٣٣. من أسرار ورمزية سجود الملائكة لآدم عليه السلام: أنّه سجود للإنسان، أي سجود لنا، فيكون ما عدانا ساجداً لنا، ومن جملة ما يجب عليه السجود لنا: إبليس، فإذا كان الأمر كذلك فكيف نرضى بالسجود له؟! ذلك هو الخسران المُبين.

٣٤. إنَّ المثل وسيلة هدايتية سلكها القرآن لتحقيق أهدافه الكبروية، بل الهداية هي سقفه العامّ لضرب المثل القرآني، بعد أن كان المثل وسيلة تقريبية لواقعيات استعصى حضورها على عالم اللفظ، ومن جملة الأهداف الأُخرى: التذكير والتذكّر، والدعوة إلى التفكّر، وبيان هويّة المتّعظ والعامل بالمثل، والدعوة إلى أصل التأمّل في ضرب المثل، والتنبيه إلى ما هو أصحّ وأفضل، وبيان كون العمل والتقوى هو ميزان التعاطي وليس الحسب والنسب، وبيان أهمّية الإنفاق في سبيل الله، وبيان الخسّة والضعة التي قد يكون عليها الإنسان، وبيان حقيقة الكفر، ونتائج الكفر بالنعم،

وولاية الكافر، وبيان نتيجة خلوّ العلم من العمل، وبيان لطيف خلقه وعجيب صنعه، ثمَّ إنَّ جميع الأهداف المُبرزة وغير المُبرزة للمثل القرآني، وإن كانت مهمّتها الأساسية تحقيق الأبعاد الثلاثة للهداية، ولكنها بحسب التحقيق لا تملأ مساحة حركية المثل، فللمثل مساحات أُخرى ينبغي الوقوف عندها.

٣٥. إنَّ مثل أهل البيت عليهم السلام في القرآن كان استثنائياً، ما عُرف لغيرهم أبداً، وهو الشجرة الطيّبة الموصوفة بثبات أصلها في الأرض، وامتداد فروعها في السماء، وديمومة إثمارها، وفي ذلك إشارة إلى تمامية علومهم اللدنية فهم ما احتاجوا للغير أبداً، وما انفكّ الغير عن الحاجة إليهم أبداً، وأما مثل أعدائهم فهو قرآني أيضاً، ﴿**وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ الأَرْضِ...**﴾.

٣٦. النصّيـة كعلم مُعطىً معرفـيٌّ للحضارة الغربية، دعتهم الحاجة إليها، وبذلك أُدخل المُعطى البشري في دائرة النزاع، بل وأصبح مُنافساً للنصّ الديني عندهم، فمفهوم النصّ عندهم يُطلق على كلّ خطاب تمّ تثبيته بواسطة الكتابة.

٣٧. هنالك حاجة ماسّة لقراءة تُراثنا وفهمه والأخذ منه بما يحكي واقعنا، فلا ينبغي الركون إلى الأصوات التي لا تملك إلّا الصدى والتلقّي المنبوذ.

٣٨. للنصّية الأُصولية قيمة علمية ثمينة تكمن في لزوم العمل به دلالياً، دون الحاجة إلى التعبّد بحجّية الجانب الدلالي منه، إذا كان نصّاً في

المدلول التصوّري، والمدلول التصديقي معاً.

٣٩. اللغة فكر ومعطى حضاري، لأنّها تمثّل الانعكاس الأوّل لمقوِّمات الناطقين بها، فاللغة لسان تُراث أصحابها، ولذا فهي مستودع حقيقي للنتاج الديني الذي لا يأتي مجرّداً عن ظروفه الموضوعية وحواضنه الأساسية، وإنّما يأتي مُعبّأً بكلِّ ذلك، وهذا ما يُفسّر بُطء حركة التغيير في اللغة إن لم تكن معدومة بالقياسات المعاصرة.

٤٠. اقترنت النصِّية من حيث الوجهة التأريخية بجذور علم الألسنيات بشكل يعسر تصوّر انفكاكهما، وأمّا من حيث الوجهة المعاصرة فإنّ الألسنيات كعلم انطلقت بأفق أوسع بكثير من جذور النشأة، حيث امتدّت لتشمل كلّ منتج لغوي، فالنصّ في الألسنيات المعاصرة ليس له ملامح واضحة أو خلفية معلومة أكثر من كونه مُندرجاً في مجال اللغة.

٤١. ينحصر النصّ التفسيري في حدود القرآن الكريم، بل إنَّ النصّ التفسيري أضيق من ذلك، لأنّه يهتمُّ بالظاهر القرآني، دون باطنه، فهو خارج عن نصّية النصّ التفسيري، ثمَّ إنَّ هذه النصِّية ليست صفة مُستحدثة يخلعها الآخرون على القرآن الكريم، وإنّما هي صفة وجودية مُلاصقة للقرآن الكريم وعرض ذاتي له مُنبثقة منه.

٤٢. إنَّ التأويلية قائمة على أساس التحرّك في عالم الخزائنية، وعالم الخزائنية يمثّل الوجود الحقّي للقرآن الكريم، ولذلك فإنَّ النتائج التأويلية إنّما تتبلور في ضوء ما نتوفّر عليه من عالم الخزائنية. فحدود

اللغة، وإن كانت لا تُلغى البتّة، ولكنها لا تُؤطّرنا حتماً، ولذلك نقول بأنَّ النصِّية التأويلية تنطلق من النصّية التفسيرية.

٤٣. إنَّ الكشف العلمي مهما بلغ من مراتب رفيعة يبقى محدوداً بحدود المُنكشف له، ولذلك يبقى عالم الخزائنية رحباً لا يسبر غوره إلّا من أغلق دائرة السير وشمّ رائحة الوجوب.

٤٤. نصِّية الكتب السماوية أمر مفروغ منه، ولكن القدر المتيقَّن منها ينحصر بالقرآن الكريم، وأما التوراة والإنجيل الحقيقيان فغير متوفّرين بوجودهما الأوّلي، ولكنهما نصّان بالمعنى الثالث والرابع من اصطلاحات النصّ، فيكونان كأيّ نصٍّ أدبي أو قانوني قابل للنقد والطعن.

٤٥. يُمكن القول بأنَّ الكتب الوضعية (الدينية والفكرية والأدبية والاقتصادية والقانونية و... إلخ) مشمولة للنصِّية، ولكنها نصِّية تبعية، لها ضوابطها المعرفية وموازينها العلمية والذوقية.

٤٦. للنصّ علاقة وثيقة بالمحكم والمتشابه، بل هو المحكم والمتشابه بعينه، فالقرآن وصف نفسه بأنه كلّه مُحكم، وهذا الإحكام الكلي إنّما بلحاظ قراءة المعصوم عليه السلام له، كما أنَّ القرآن كلّه مُتشابه ولكن بلحاظ القارئ غير المُتخصّص، وبعضه مُحكم وبعضه مُتشابه، وهذا بلحاظ القارئ المُتخصّص، وهذا الأخير ما كان منه مُحكماً فهو نصّ باصطلاح الأُصوليين، وما كان منه مُتشابهاً فهو الظاهر والمجمل عندهم.

٤٧. النصّية إمّا أفرادية أو مجموعية، والأفرادية تعني حصول التشخّص والتعيّن بواسطة الدليل الواحد، وأمّا المجموعية فهي حصول

التشخّص بنحو قطعي دلالياً بواسطة أكثر من دليل، وهي الأَولى والأوفر حظّاً من الأوّل، ومن لطائف فاعلية الأثر المجموعي وأولويّته على الأثر الأفرادي هو أنَّ الله الحاضر عنده كلُّ شيء سوف يتعاطى مع العصاة يوم الحساب بأُسلوب النصِّية المجموعية، فلا يكتفي سبحانه بشهادة مُنكر ونكير، ولا بصحف الأعمال التي لا تغادر صغيرة ولا كبيرة ...، وإنّما سيأتي بذلك جميعاً.

٤٨. قد لا يبدو أن هنالك فرقاً بين النصّ والتواتر، والصحيح أن النصّ يُراد به المتن، فهو في قبال الظاهر والمجمل، أمّا التواتر فيُراد به السند، في قبال الصحيح والموثّق والضعيف، وتقسيمات المتواتر (لفظي ومعنوي وإجمالي) تصبّ في دائرة المتن، وهو بأقسامه الثلاثة يسمّى نصّاً وفق الاصطلاح الأُصولي.

٤٩. إنَّ النصّية بلحاظ السند لا غُبار عليها البتّة، لعدم الصلة بين تعدّدية المعنى وقطعية السند، وأما نصّية المتن مع مقولة التعدُّد في المعنى، فبناءً على العرضية لامناص من نفي التوافق، وأما بناء على الطولية بين المعاني ـ كما نعتقد ذلك جزماً ـ فلا بأس في الجمع بينهما، بل لا مناص من الالتزام بذلك.

٥٠. القول بالترادف بين مفردتي المتن والنصّ مبنيّ على التسامح، لأنَّ النسبة بينهما هي العموم المطلق، فكلّ نصّ اصطلاحي هو متن جزماً، وليس كلّ متن هو نصّاً بالضرورة، وهذا لا ينفي قابلية كلّ متن للنصّية، لاسيّما مع التزامنا بمقولة القرينية، فتقترب النسبة وتُقيـّد بنتائج

البحث.

٥١. ما نراه هو أقربية النصّية بلحاظ المتن لا السند، تبعاً لأهمّية البحث علمياً وعملياً، فضلاً عن انحصار السندية في جزء يسير من السنّة، ثمّ إنَّ النصّية لا تُـثمر شيئاً فيما إذا كان النصّ السندي مُجملاً دلالة، في حين إنّ النصّ دلالة فرصة إثماره كبيرة، من هنا يتّضح حجم وثقل العملية الاجتهادية، فلا يغترّ بعض المُقلِّدة بفهمهم الساذج للاجتهاد.

٥٢. التناصّ هو تداخل الأُمور المعرفية بعضها في بعض، ومنها النصوص، بقصد أو بغير قصد، في المقدّمات والمضامين والخواتيم، والأكثر وقوعاً منه هو التناصّ المضموني أو المعنوي. وهو ماكنة معرفية جامعة ومُولّدة للتفسيرات المختلفة للوصول بالقارئ المُتفحّص إلى رؤية جامعة مانعة، تغيب فيها لغة التصنيف الفردي وتحضر لغة التوصيف الجماعي، فهو تعبير آخر عن تلاقح الأفكار وتشاور العقول، ولذا فهو مُستساغ بل مطلوب أيضاً، ولذلك دعا القرآنُ الكريم إلى الاستفادة من التناصّ بين الكتب السماوية للوصول إلى الحقيقة، وينبغي أن يبتعد عن السرقات الأدبية والعلمية، وبيـِّـنُ بأنَّ التناصّ واقع بشكل واضح بين الكتب السماوية، وهكذا الحال في نصوص أهل البيت عليهم السلام بنحو لا يخفى على غير المتخصّص فضلاً عن المتخصِّص، وبيـِّـنٌ أنَّ إرجاع المُحكمات إلى المُتشابهات نوع من التناصّ، كما لا يخفى بأنَّ التناصّ (التداخل) مارسه الملا صدرا بكثافة، حتى اتُّهِمَ بأنه صاحب مدرسة تلفيقية (تناصّ سلبي) غير إبداعية، في حين وصفه المنصفون بأنّه صاحب مدرسة توفيقية

(تناصّ إيجابي).

٥٣. القراءة في عالم النصوص تعني السعي لفهمها أو تفسيرها، ولذا تجدنا نُطلق عنوان القارئ المتخصّص في قبال القارئ غير المتخصّص، ونريد بالأوّل خصوص المفسّر لا غير، والسرّ الكامن وراء الطعن بالقراءة والقرّاء الجدد هو دعوى إثبات المعاني المتنافية تنافياً كلّياً، ولكونهم بنظر الخصوم ليسوا أكثر من مُقلّدة للغرب الذين اصطدموا بنصوصهم الدينية المحرَّفة، ولأنَّهم يسعون إلى محق الدين، وإبدالها بتُرّهات يُسمّونها التفسيرات المعاصرة للنصّ، فهم دُعاة دين جديد، بل قل هم دعاة أديان جديدة، ولكنها تصويرات بشعة مُبتنية على أساس سوء الظن وقلَّة الاطلاع على نتاجهم، فإنَّ أُولى ثمارهم هي أنهم قد بعثوا حياة جديدة في عالم قراءة النصّ بعد سبات عميق، وأعطوا فرصة جديدة لجدوائية القراءة، ورسموا أهدافاً معرفية وإنسانية جديدة للقرّاء، وكشفوا عن قدرة النصّ على التعاطي مع مقتضيات العصر.

٥٤. اتّضح أنَّ هنالك ثلاث زوايا ومدخلاً لموضوعة تعدّدية القراءات. الأُولى: واقعية النصّ القرآني ومراتبيته؛ والثانية: تعدّد القراءات وضوابط القراءة الصحيحة؛ والثالثة: عصرنة النصّ.

٥٥. إنَّ التعدّدية في معاني النصّ أصل لا سبيل للتنصّل عنه، وإنَّ هذه التعدّدية تتلاءم بشكل كامل مع القول بوحدة النصّ، وبيِّنٌ بأنَّ التعدّدية بمعنى التباين الكلِّي والاصطفاف العرضي غير واضح الملامح، كما أنَّ نفي التعدّدية بصورة كلّية أمر مخالف للوجدان ومُنافٍ لأهداف

وأغراض القرآن الكريم، فكان الحلّ الأمثل للخروج من الإفراط والتفريط من خلال القول بالتعدّدية الطولية، وفقاً للتفصيل المتقدِّم.

٥٦. المراد من قارئ النصّ المطالب بمنهج معتمد في استظهاراته النصِّية هو القارئ المتخصّص غير المعصوم.

٥٧. إذا استند الظهور إلى ما يُبرّره فهو ظهور موضوعي معتبر، وإلّا كان ذاتياً لا اعتبار له؛ واعتباره بمعنى حجّيته.

٥٨. لا يُشترط في الظهور الموضوعي أن يكون مطابقاً للواقع، وإنّما يُشترط فيه الاستناد إلى قرائن موضوعية ومنهج صحيح في الاقتناص، بغضّ النظر عن الإصابة.

٥٩. ملاك الظهور الموضوعي جارٍ بعينه في تعدّد القراءات في النصّ الديني.

٦٠. القراءة غير المُستندة إلى منهج صحيح، مصداق للتفسير بالرأي الممنوع شرعاً.

٦١. الواقع المنكشف بالظهور ذو درجات ومراتب مختلفة، وكلّها موضوعيّة، لأنّ لّ واحد منها يمثِّل كشفاً عن مرتبة خاصّة من الواقع.

٦٢. لابدَّ من التسليم بمبدأ تعدّد الاجتهادات المختلفة، ما دامت مُستندة إلى مناهج معرفية سليمة مستدلّ عليها، كما ينبغي التحلِّي بثقافة قبول قراءة الآخر ما دامت منضبطة منهجياً.

٦٣. الظهور الموضوعي يمثّل عنصر الثبات في قراءة النصّ، وأما الزمان فهو عنصر التغيّر، والظهور الموضوعي الثابت أصلاً قابل للتغيّر

مصداقاً.

٦٤. تصحّ محاكمة الظهورات الموضوعية للأعلام السابقين وفقاً للعنصر المتغيّر.

٦٥. للّغة صلة وثيقة ودور مهمّ في فاعلية العنصر الثاني (الزمان) ومدى ثبات الظهور الموضوعي السابق، والتغيّر اللغوي يشمل الظهورات المرتبطة بالجمل التركيبيّة والمدلول التصديقي لا التصوّري والوصفي فقط .

٦٦. عصرنة النصّ تُساوي حياة النصّ، وهي حقيقة قرآنية بالغة الأهمّية، قامت عليها شواهد روائية كثيرة، وتصوير العصرنة من خلال الالتزام بالظهور المكثّف في أكثر من مصداق، فالآية لا تموت أبداً، ومصاديقها لا تنتهي أبداً، فالمضامين القرآنية غير محدودة الآفاق، جارية في الخلق مجرى الليل والنهار، أي مادامت السماوات والأرض، فهي ديمومة الانطباق في كلّ عصر وزمان، بمعنى أنّ المصاديق البارزة للنصّ القرآني لا تغلق دائرة الانطباق، وأنَّ المصاديق اللاحقة لا تدخل من باب المجاز.

فهرس المصادر

١. **اصطلاحات الصوفيّة**، كمال الدِّين عبد الرزّاق القاساني أو الكاشاني، ضبط وتعليق موفّق فوزي الجبر، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، سورية.

٢. **أصول التفسير والتأويل**، للسيد العلّامة كمال الحيدري، دار فراقد، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ، إيران.

٣. **الأصول من الكافي**، لثقة الإسلام أبي جعفر محمّد بن يعقوب الكليني، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦م، قم.

٤. **اقتصادنا** (دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام في أسسها الفكرية وتفاصيلها) للسيد محمّد باقر الصدر، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ، إيران.

٥. **الأمالي**، لشيخ الطائفة محمّد بن الحسن الطوسي، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، دار الثقافة، قم المقدّسة.

٦. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار**، للعلّامة المولى الشيخ محمّد باقر المجلسي، مؤسّسة الوفاء، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ، بيروت.

٧. **بصائر الدرجات الكبرى،** محمّد بن الحسن الصفار، تحقيق ميرزا محسن باغي، مؤسسة الأعلمي، ١٤١٤ هـ، طهران.
٨. **تفسير القرطبي** (الجامع لأحكام القرآن)، لأبي عبد الله محمّد بن أحمد الأنصاري القرطبي، مؤسسة التأريخ العربي، ١٤٠٥ هـ، بيروت.
٩. **تفسير القمي،** لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمّي، تصحيح السيّد طيب الجزائري، مؤسسة دار الكتاب، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤ هـ، قم المقدّسة.
١٠. **التفسير الكبير** (مفاتيح الغيب) للإمام فخر الدين محمّد الرازي (٥٤٤-٦٠٤ هـ) ، منشورات محمّد علي بيضون، الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ.كذلك: نشر الدار العامرة بمصر.
١١. **التوحيد؛ بحوث في مراتبه ومعطياته،** تقريراً لدروس السيّد كمال الحيدري، بقلم جواد كسَّار، دار فراقد، الطبعة السادسة، ٢٠٠٧ م، إيران.
١٢. **التوحيد،** للشيخ الأقدم الصدوق أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق السيّد هاشم الحسيني الطهراني، جماعة المدرسين، ١٣٨٧ هـ، قم المقدّسة.
١٣. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن،** لأبي جعفر محمّد بن جرير الطبري، ضبط وتوثيق صدقي جميل العطار، دار الفكر، ١٤١٥ هـ بيروت.
١٤. **جواهر القرآن،** لأبي حامد محمّد بن محمّد الغزالي، تحقيق: الدكتور

محمّد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم، الطبعة الأولى، ١٩٨٥، بيروت.
١٥. **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الخامسة، ١٤١٩ هـ، بيروت.
١٦. **خلاصة الأقوال**، للعلّامة الحلّي، طبع ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ، قم.
١٧. **الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة**، لصدر الدِّين السيّد علي خان المدني الشيرازي، نشر مكتبة بصيرتي، الطبعة الثانية، ١٣٩٧هـ، إيران.
١٨. **دروس في الحكمة المتعالية** (شرح كتاب بداية الحكمة)، للسيد كمال الحيدري، دار الصادقين للطباعة والنشر، المركز الدولي، الطبعة الأُولى،١٤٢٠هـ، بيروت.
١٩. **رسائل ابن عربي**، للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي الطائي، وضع حواشيه محمّد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ، بيروت.
٢٠. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، لأبي الفضل شهاب الدين محمود الآلوسي البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٢١. **سنن أبي داود**، للحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق وتعليق سعيد محمّد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر

والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م، بيروت.

٢٢. **سنن الترمذي،** محمّد بن عيسى الترمذي، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

٢٣. **سنن الدارمي،** أبو محمّد عبد الله بهرام الدارمي، دار إحياء السنّة النبويّة.

٢٤. **السنن الكبرى** للمحدّث الحافظ أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت: ٤٥٨ هـ)، دار الفكر، بيروت.

٢٥. **شرح أصول الكافي،** للمولي محمّد صالح المازندراني، تعليق الميرزا أبي الحسن الشعراني، مؤسسة التأريخ العربي، الطبعة الثانية المصحَّحة، ١٤٢٩ هـ، بيروت.

٢٦. **شرح الأسماء الحسنى،** لملا هادي السبزواري، نشر مكتبة بصيرتي، قم.

٢٧. **شرح الرضي على الكافية،** لرضي الدين الأسترابادي، تصحيح وتعليق يوسف حسن، الناشر مؤسسة الصادق، طهران.

٢٨. **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية،** لإسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد بن عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧ هـ، بيروت.

٢٩. **صحيح مسلم،** مسلم بن الحجاج النيسابوري، دار الفكر، بيروت.

٣٠. **الظنّ (دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه)** تقريراً لأبحاث سيّدنا الأستاذ كمال الحيدري، بقلم محمود نعمة الجيّاشي، دار فراقد، ٢٠٠٨م.

٣١. **عوالي اللآلي**، لابن أبي جمهور الأحسائي، تحقيق السيّد المرعشي والشيخ مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء، ١٤٠٣ هـ، قم.

٣٢. **فدك في التاريخ**، للسيد محمّد باقر الصدر، تحقيق الدكتور عبد الجبار شرارة ، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.

٣٣. **الفروع من الكافي**، لثقة الإسلام الشيخ أبي جعفر محمّد بن يعقوب الكليني، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، ط٤، ١٤١٧ هـ ، قم.

٣٤. **فضائل الصحابة**، أحمد بن حنبل، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٥. **كتاب العين**، للخليل بن أحمد الفراهيدي

٣٦. **كمال الدين وتمام النعمة**، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥ هـ، قم.

٣٧. **لسان العرب**، لابن منظور الأفريقي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأُولى، ١٤٠٥ هـ .

٣٨. **المجازات النبوية**، للشريف الرضي، تحقيق الدكتور طه محمّد الزيني، الناشر مكتبة بصيرتي، قم.

٣٩. **مجمع البحرين**، للشيخ فخر الدين الطريحي، تحقيق أحمد الحسيني، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ .

٤٠. **مختصر المعاني**، لسعد الدين التفتازاني، دار الفكر، الطبعة الأُولى، ١٤١١ هـ ، قم المقدّسة.

٤١. **مستدرك الوسائل**، للمحقق النوري الطبرسي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ.

٤٢. **مصباح المتهجّد**، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، نشر مؤسّسة فقه الشيعة، الطبعة الأُولى، ١٤١١هـ، بيروت.

٤٣. **معرفة الله**، السيّد كمال الحيدري، بقلم طلال الحسن، نشر مؤسسة فراقد، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

٤٤. **مفردات ألفاظ القرآن** للعلّامة الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان داوودي، انتشارات ذوي القربى، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ.

٤٥. **مناقب آل أبي طالب**، ابن شهر آشوب، تحقيق لجنة من أساتذة النجف الأشرف، طبع ونشر المطبعة الحيدرية، ١٣٧٦ هـ، النجف الأشرف.

٤٦. **المنطق**، للشيخ العلّامة محمّد رضا المظفر، دار التفسير، الطبعة الثانية، ١٤١٣ هـ، قم المقدّسة.

٤٧. **الميزان في تفسير القرآن** للعلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم.

٤٨. **النصّ والتأويل**، بول ريكور، (بحث منشور في مجلّة العرب والفكر العالمي)، ترجمة منصف عبد الحقّ، العدد الرابع، ١٩٨٨ م، بيروت.

٤٩. **نقد الخطاب الديني**، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧م، الدار البيضاء، المغرب.

٥٠. **نهج البلاغة**، للإمام علي عليه السلام، جمع الشريف الرضي، تحقيق الشيخ محمّد عبده، دار المعرفة، بيروت.

آثار المرجع الديني

السيد كمال الحيدري

(١)

التفسير وعلوم القرآن

- **منطق فهم القرآن** (١ـ٣).
  بقلم: الدكتور الشيخ طلال الحسن.
- **اللباب في تفسير الكتاب** (الجزء الأوّل: تفسير سورة الحمد).
- **أصول التفسير والتأويل**.
- **تأويل القرآن؛ النظرية والمعطيات**.
- **مفاتيح فهم القرآن**.
  بقلم: السيّد رضا الغرابي.
- **مناهج تفسير القرآن**.
  بقلم: الدكتور الشيخ طلال الحسن.
- **الرمزية والمثل في النصّ القرآني**.
  بقلم: الدكتور الشيخ طلال الحسن.
- **آية الكرسي تفسيراً وتأويلاً**.
  بقلم: السيّد رضا الغرابي.
- **صيانة القرآن من التحريف**.

(٢)

العقائد وعلم الكلام

- **التوحيد، بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته (١ـ٢).**
  بقلم: الأستاذ جواد علي كسّار.
- **معرفة الله (١ـ٢).**
  بقلم: الدكتور الشيخ طلال الحسن.
- **المعاد؛ رؤية قرآنية (١ـ٢).**
  بقلم: الشيخ خليل رزق.
- **دروس في التوحيد.**
  بقلم: الشيخ علي حمود العبادي.
- **التوحيد عند الشيخ ابن تيميّة.**
  بقلم: خليل العاملي.
- **علم الإمام؛ بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمّة المعصومين.**
  بقلم: الشيخ علي حمود العبادي.
- **الراسخون في العلم؛ مدخل لدراسة ماهية علم المعصوم وحدوده ومنابع إلهامه.**
  بقلم: الشيخ خليل رزق.
- **بحث حول الإمامة.**
  حوار، بقلم: الأستاذ جواد علي كسّار.
- **الشفاعة؛ بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها.**

- **العصمة؛ بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني.**
  بقلم: محمّد القاضي.
- **يوسف الصدّيق؛ رؤية قرآنية.**
  بقلم: الشيخ محمود الجياشي.
- **فلسفة الدين؛ مدخل لدراسة منشأ الحاجة إلى الدين وتكامل الشرائع.**
  بقلم: الشيخ علي العبادي.
- **التفقّه في الدين.**
  بقلم: الدكتور الشيخ طلال الحسن.
- **عصمة الأنبياء في القرآن.**
  بقلم: الشيخ محمود الجياشي.
- **الإعجاز بين النظرية والتطبيق.**
  بقلم: الشيخ محمود الجياشي.
- **الولاية التكوينية؛ حقيقتها ومظاهرها.**
  بقلم: الشيخ علي العبادي.
- **دروس في علم الإمام.**
  بقلم: الشيخ علي العبادي.
- **معالم الإسلام الأموي.**
  بقلم: الأستاذ علي المدن.
- **السلطة؛ وصناعة الوضع والتأويل.**
  بقلم: الأستاذ علي المدن.
- **مناهج بحث الإمامة بين النظرية والتطبيق.**
  بقلم: الشيخ محمّد جواد الزبيدي.

- **مفهوم الشفاعة في القرآن.**

بقلم: الشيخ محمّد جواد الزبيدي.

- **الاسم الأعظم، حقيقته ومظاهره.**
- **القضاء والقدر، وإشكالية تعطيل الفعل الإنساني.**
- **في ظلال العقيدة والأخلاق.**
- **مدخل إلى الإمامة.**

(٣)

علم الفقه

- **كلّيات فقه المكاسب المحرّمة.**
  بقلم: الدكتور الشيخ طلال الحسن.
- **بحوث في فقه عقد البيع.**
  بقلم: السيد زيد البطاط.
- **لا ضرر ولا ضرار**، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى الشهيد محمد باقر الصدر ﭬ.
- **معالم التجديد الفقهي؛ معالجة إشكالية الثابت والمتغيّر في الفقه الإسلامي.**
  بقلم: الشيخ خليل رزق.
- **رسائل فقهية.**
  تقريراً لأبحاث المرجع الديني سماحة السيّد كمال الحيدري.
  بقلم: نخبة من الفضلاء.
- **الفتاوى الفقهية** (الرسالة العملية لسماحته) (١ـ٣).
- **موارد وجوب الزكاة والخلاف في تحديدها** (بحوث في عملية الاستنباط الفقهي).
  بقلم: الشيخ ميثاق العسر.
- **منكر الضروري؛ حقيقته شروطه حكمه** (بحوث في عملية الاستنباط الفقهي).
  بقلم: الشيخ ميثاق العسر.

- **هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟** (بحوث في عملية الاستنباط الفقهي).

  بقلم: ميثاق العسر.
- **مختارات من أحكام النساء.**
- **مناسك الحجّ.**

  إعداد وتنظيم: الشيخ أحمد الشيباني.
- **المنتخب في مناسك الحجّ والعمرة.**

(٤)

علم أصول الفقه

- **القطع؛ دراسة في حجّيته وأقسامه.**
  بقلم: الشيخ محمود الجيّاشي.
- **الظنّ؛ دراسة في حجّيته وأقسامه.**
  بقلم: الشيخ محمود الجيّاشي.
- **شرح الحلقة الثالثة** من كتاب دروس في علم الأصول، للشهيد محمّد باقر الصدر قدس سره؛ **القسم الأوّل: الدليل الشرعي** (١ـ٥).
  بقلم: الشيخ حيدر اليعقوبي.
- **شرح الحلقة الثالثة؛ القسم الثاني: الأصول العملية** (١ـ٦).
  بقلم: الشيخ علي العبادي.
- **الدروس** (شرح الحلقة الثانية للسيّد الشهيد محمّد باقر الصدر قدس سره) (١ـ٤).
- **شرح الحلقة الأولى** من كتاب دروس في علم الأصول؛ للشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمّد باقر الصدر قدس سره.
  بقلم: الشيخ سعد الغنامي.

(٥)

البحوث الفلسفية

- **شرح بداية الحكمة (١ـ٢).**
  بقلم: الشيخ خليل رزق.
- **دروس في الحكمة المتعالية (١ـ٢).**
- **الفلسفة؛ شرح كتاب الأسفار الأربعة (الإلهيّات بالمعنى الأعمّ) (١ـ٢).**
  بقلم: الشيخ قيصر التميمي.
- **كتاب المعاد؛ شرح كتاب الأسفار العقلية الأربعة (١ـ٢).**
  بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد.
- **فلسفة صدر المتألهين؛ قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية.**
  بقلم: الشيخ خليل رزق.
- **المُثُل الإلهيّة؛ بحوث تحليلية في نظرية أفلاطون.**
  بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد.
- **بحوث في علم النفس الفلسفي.**
  بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد.
- **العقل والعاقل والمعقول؛ شرح المرحلة الحادية عشرة من كتاب نهاية الحكمة.**
  بقلم: الشيخ ميثاق طالب.
- **شرح نهاية الحكمة؛ المرحلة الثانية عشرة، الإلهيّات بالمعنى الأخصّ (١ـ٢).**
  بقلم: الشيخ علي حمود العبادي.

(٦)

العرفان والأخلاق

- **العرفان الشيعي؛ رؤى في مرتكزاته النظريّة ومسالكه العمليّة.**

  بقلم: الشيخ خليل رزق.
- **التقوى في القرآن؛ دراسة في الآثار الاجتماعية.**
- **مراتب السير والسلوك إلى الله.**

  بقلم: الدكتور الشيخ طلال الحسن.
- **التربية الروحية؛ بحوث في جهاد النفس.**
- **التوبة؛ دراسة في شروطها وآثارها.**
- **الدعاء إشراقاته ومعطياته.**

  بقلم: الدكتور الشيخ طلال الحسن.
- **مقدّمة في علم الأخلاق.**

  بقلم: الشيخ محمّد جواد الزبيدي.

(٧)

المنطق ونظرية المعرفة

- **شرح كتاب المنطق؛ للعلّامة الشيخ محمّد رضا المظفّر (١ـ٥).**

  بقلم: الشيخ نجاح النويني.
- **المذهب الذاتي في نظرية المعرفة.**
- **أولويات منهجية في فهم المعارف الدينية.**
- **مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين.**

  ويشمل الرسائل التالية:
  - التفسير الماهوي للمعرفة (بحث في الوجود الذهني).
  - نفس الأمر وملاك الصدق في القضايا.
  - المدارس الخمس في العصر الإسلامي.
  - منهج الطباطبائي في تفسير القرآن.
  - خصائص عامّة في فكر الشهيد الصدر.
- **الثابت والمتغيّر في المعرفة الدينيّة.**

  بقلم: الدكتور علي العليّ.

(٨)

تراجم وبحوث ثقافية

- **العلّامة الطباطبائي، لمحات من سيرته الذاتية ومنهجه العلمي.**
- **كمال الحيدري؛ قراءة في السيرة والمنهج (١ـ٢).**
  إعداد: الدكتور حميد مجيد هدّو.
- **مشروع المرجعية الدينية وآفاق المستقبل لدى السيّد كمال الحيدري.**
  بقلم: نخبة من الباحثين.